المناظرة الدينيّة

بين

الشيخ محمد عبده وفرح أنطون

تقديم

الدكتور ميشال جحا

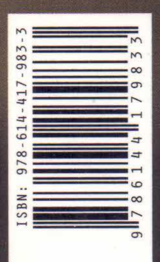


المناظرة الدينيّة بين
الشيخ محمد عبده وفرح أنطون

لأن الحوار بين الأديان ـ لا التنازع، والفصل بين الدين والسياسة ـ لا المزاوجة، هما سبيل التطور والترقي، وتحقيق الانسجام والتكامل في المتّحد الوطني ـ القومي. بل البوتقة التي تنصهر فيها كل مكونات أمتنا، بشتى مسمّياتها، في طريق النهوض الذي سلكته أمم قبلنا، وحققت تآلفاً من التنوّع، فتقدمت وظللنا دونها متخلفين رغم كل ما في تاريخنا من حضارات غابرة.

ولقد كانت المناظرات التي دارت قبل نحو ١١٠ سنوات، بين الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية، والمفكر اللبناني فرح أنطون، صاحب مجلة الجامعة في الاسكندرية، في جو من الحوار الحرّ تناول الإسلام والمسيحية ـ كانت مثالاً يحتذى وإن نشرها اليوم، بعد «الثورات» التي خطفتها أحزاب أصولية أخذت تأكل ذاتها، هو حاجة ماسّة للنظر في الواقع المزري الذي تتخبط فيه انتفاضات وحروب مدمّرة أنهكته وشرذمته، هو أكثر من ضرورة.

ومن عجبٍ، أن المتحاورين الكبيرين، عادا في نهاية المطاف صديقين حميمين، كما يجب أن يكون كل مفكّر راق، بين
حاضراً رجعياً بكل المقاييس، نحسد فيه حرية الفكر قبل
مائة عام، في وقت قلّما يجرؤ فيه أحد على طرح هذه ا
التي غدت اليوم من المحرمات والمحظورات.





المناظرة الدينية

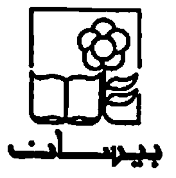
بين

الشيخ محمد عبده وفرح انطون

المناظرة الدينيّة
بين
الشيخ محمد عبده وفرح أنطون

تقديم

الدكتور ميشال جحا



• اسم الكتاب: المناظرة الدينية بين الشيخ محمد عبده وفرح أنطون
• تقديـــــم: الدكتور ميشال جحا
• الطبعة الثانية، كانون الثاني (يناير) 2014م.

• ISBN: 978 - 614 - 417 - 983 - 3

• الناشر: بيسان للنشر والتوزيع
ص. ب: 5261 ـ 13 بيروت ـ لبنان
تلفاكس: 351291 ـ 1 ـ 961
E-mail: info@bissan-bookshop.com
Website: www.bissan-bookshop.com

مقدمة

في مطلع القرن العشرين أثارت المحاورات، أو المناظرات، التي جرت بين الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية، وفرح أنطون صاحب مجلة «الجامعة» ـ تأسست في الاسكندرية سنة 1899 ـ وصاحب كتاب «تاريخ ابن رشد وفلسفته» الذي أخذ ينشره في مجلته «الجامعة»، سجالاً طويلاً بدأ بمقال طويل ظهر في الجزء الثامن من (السنة الثانية) (1902) (ص 517 ـ 540)، والتي تناولت كتابات فرح أنطون عن فلسفة ابن رشد وتعرضه إلى موضوع الدين والتي جرت في جو من الحوار الحرّ تناول الإسلام والمسيحية، بينما بات تناول مثل هذا الموضوع اليوم يُعدّ (تابو) (Taboo) أي من المحرّمات والمحظورات.

لذلك جئنا نعيد نشر هذه المناظرات الست لما لها من فائدة بعد مرور 110 سنوات على نشرها، لأن الفكر الحرّ يجب أن يكون له مركز الصدارة في تطور ورقي أي مجتمع.

موضوع فلسفة ابن رشد ومكانة ابن رشد في عصر القرون الوسطى ليس هو الهدف من نشر هذا الكتاب.

كان ابن رشد في عصره يُعدّ من كبار الفلاسفة التي أنجبها العرب يوم كانت أوروبا تعيش في الظلمات، والتي تأثرت بفلسفته وبنت عليها، ثم جاء عصر النهضة (Renaissance) في أوروبا وتبعه العصر الحديث الذي تطورت فيه الفلسفة تطوراً كبيراً.

عرّفتُ بإيجاز بالشيخ محمد عبده، كما عرّفت بفرح أنطون وبرأيه بفلسفة ابن رشد وبموقعه من الدين وهو القائل بأنه يجب أن يكون هناك توافق بين الدين والفلسفة.

وهو الذي يقول إن العلم يجب أن يوضع في دائرة «العقل» لأن قواعده مبنيّة على المُشاهَدة والتجربة والامتحان. وأما الدين فيجب أن يوضع في دائرة «القلب» لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتاب من غير فحص في أصولها . الدين يرتكز على الإيمان.

لا يهمني الغوص في فلسفة ابن رشد (520 هـ/ 1126م ـ 595 هـ/ 1201م) الفيلسوف العربي الأشهر وشرح فكره وآرائه. الذي يهمني هو فهم فرح أنطون لآراء ابن رشد ولدفاعه عنها والدعوة إلى الأخذ بها، وفي ردّ الشيخ محمد عبده على فرح أنطون باعتباره تناول موضوعاً يلامس العقيدة الدينية وخرج على النظريات الفلسفية.

ولأن الحوار بين الأديان هو الخلاص، والفصل بين الدين

والسياسة هو المطلوب للتطور والرقي والسير في ركاب العصر، جئنا نعيد نشر المناظرات التي جرت بين الشيخ محمد عبده وفرح أنطون لنستفيد منها اليوم ونوظفها في خدمة الناس والبشرية جمعاء.

ولكي نحثّ القارئ أيضاً على قراءة هذه المحاورة الأشهر التي جرت في البلاد العربية في العصر الحديث، ويشارك في الآراء التي تبودلت فيها من أجل أن يكون الدين في خدمة الإنسان، وليس الإنسان في خدمة الدين.

ولئِن كانت هذه المناظرات قد أعيد نشرها منذ أكثر من ربع قرن، فإن نشرها اليوم والعالم العربي يعيش في فترة حرجة من تاريخه، بعد الثورات التي خطفتها أحزاب أصولية أخذت تأكل ذاتها، هو حاجةٌ ماسّةٌ للنظر في واقعه المزري الذي يتخبط في انتفاضات وحروب مدمرة أنهكته ولطرح موضوع الدين بحرية بعد أن أصبحت التيارات الدينية الأصولية المتشددة تتحكم بمصير هذه الثورات.

كيف الخلاص مما نتخبط فيه، وما مصير 350 مليون عربي يعيشون في رقعة هائلة الإتساع ذات موقع استراتيجي هام بين ثلاث قارات؛ آسيا وأفريقيا وأوروبا فيها ثروات لا تقدّر بثمن، ولكنها تعيش في بؤس وفقر وتخلف، تتحداها اسرائيل وتتجاهلها الدول الغربية ولا تقيم لها وزناً.

ونحن نتساءل إلى متى سيظل الطغيان والاستبداد والتخلف

يتوالد ويُستنسخ، وإلى متى سيبقى العالم العربي تائهاً في بحار الكلام والشعارات الفارغة، وإلى متى سيبقى الشرق كل الشرق في ظلام وأيْمتى تُشرق عليه شمس الحرية؟

إن مشكلة العلاقة بين العلم والدين أو بين العقل والإيمان، كانت وستبقى أُسَّ المشاكل التي تواجه الفلسفة الإسلامية، ونحن نعاني منها اليوم وسنظلّ، بينما استطاع الفكر الغربي أن يتخطّاها ويتجاوزها، فهل سنجد نحن حلاً لها؟

هذا هو السؤال.

الشيخ محمد عبده
(1849 ـ 1905)
مفتي الديار المصرية

ولد محمد بن عبده بن حسن خير الله سنة 1266 هـ الموافق 1849م في قرية محلة نصر بمركز شبراخيت في محافظة البحيرة. في سنة 1866م التحق بالجامع الأزهر، وفي سنة 1877م حصل على الشهادة العالمية، وفي سنة 1879م عمل مدرساً للتاريخ في مدرسة دار العلوم، وفي سنة 1882م اشترك في ثورة أحمد عرابي ضد الإنكليز، وبعد فشل الثورة حكم عليه بالسجن ثم بالنفي إلى بيروت لمدة ثلاث سنوات، وسافر بدعوة من أستاذه جمال الدين الأفغاني إلى باريس سنة 1884م، وأسّس صحيفة «العروة الوثقى»، وفي سنة 1885م عاد من باريس إلى بيروت، وفي العام ذاته أسّس جمعية سرية بالإسم نفسه: «العروة الوثقى».

يُعدّ «الإمام محمد عبده» واحداً من أبرز المجدِّدين في الفقه الإسلامي في العصر الحديث، وأحد دعاة الإصلاح وأعلام النهضة العربية الإسلامية الحديثة؛ فقد ساهم، بعلمه ووعيه واجتهاده، في تحرير العقل العربي من الجمود الذي أصابه لقرون

عِدّة، كما شارك في إيقاظ وعي الأمة نحو التحرر، وبعث الروح الوطنية، وإحياء الاجتهاد الفقهي لمواكبة التطورات المتسارعة في العلم، ومسايرة حركة المجتمع وتطوره في مختلف النواحي، السياسية والاقتصادية والثقافية.

وفي سنة 1886م اشتغل بالتدريس في المدرسة السلطانية، وفي بيروت اقترن بزوجته الثانية بعد وفاة زوجته الأولى. وفي سنة 1889م/ 1306هـ عاد محمد عبده إلى مصر بعفوٍ من الخديوي توفيق، ووساطة تلميذه سعد زغلول، والحاج نازلي فاضل على اللورد كرومر كي يعفو عنه ويأمر الخديوي توفيق أن يصدر العفو، وكان قد اشترط عليه كرومر ألا يعمل في السياسة، فقَبِل. وفي سنة 1889م عين قاضياً في محكمة بَنها، ثم انتقل إلى محكمة الزقازيق ثم محكمة عابدين ثم ارتقى إلى منصب مستشار في محكمة الاستئناف عام 1891م، وفي 3 يونيو/حزيران عام 1899م/ 24 محرم 1317هـ عين في منصب المفتي، وتبعاً لذلك أصبح عضواً في مجلس الأوقاف الأعلى.

في 25 يونيو/حزيران عام 1890م عين عضواً في مجلس شورى القوانين، وفي سنة 1900م/ 1318هـ أسس جمعية إحياء العلوم العربية لنشر المخطوطات، وزار العديد من الدول الأوروبية والعربية. في الساعة الخامسة مساء يوم 11 يوليو/تموز عام 1905م/ 7 جمادى الأولى 1323هـ توفي الشيخ بالإسكندرية بعد معاناة من مرض السرطان عن سبع وخمسين سنة، ودفن في القاهرة ورثاه العديد من الشعراء.

ظل الشيخ محمد عبده مفتياً للديار المصرية ست سنوات كاملة حتى وفاته عام 1905م.

الفتاوى النقدية والجريئة لمحمد عبده كانت تستبطن محاولة لإقصاء شيوخ الأزهر التقليديين. لم يكن هذا الأمر مخالفاً لرغبة السلطات المصرية آنذاك، حتى إن الإصلاحيين في الأزهر أمثال محمد مصطفى المراغي ومصطفى عبد الرازق كانا يخدمان إرادة السلطة في إصلاح شؤون الأزهر وتحطيم سطوة شيوخه على العامة.

أهم مؤلفاته:

- رسالة التوحيد.
- تحقيق وشرح «البصائر النصِيرية» لنصير الدين الطوسي في المنطق(*).
- تحقيق وشرح «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» للجرجاني.
- الرد على هانوتو الفرنسي.
- الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية (رد به على أرنست رينان سنة 1902م).
- تقرير إصلاح المحاكم الشرعية سنة 1899م.
- شرح نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب.
- العروة الوثقى مع معلّمه جمال الدين الأفغاني.

(*) وردت في الكتاب «البصائر القصيرية للطوسي». وهذا خطأ. والصحيح «البصائر النصِيرية» لنصير الدين الطوسي في المنطق ـ كما ذكر أعلاه، نقلاً عن معجم الفلاسفة، إعداد جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1987، ص 386.

من تلامذته

- محمد رشيد رضا.
- شاعر النيل حافظ إبراهيم (1871 ـ 1932) الذي رسم في مرثيته صورة صادقة جياشة لشخصية العالم المخلص، وقد أدار حافظ قصيدته على محاور تقوى الإمام وصبره على ما ابتلي به من أذى الحاقدين وموقفه التاريخي في دحض أباطيل المستشرقين وتفسيره للقرآن الكريم.

يقول في مطلع قصيدته[1]:

سلامٌ على الإسلام بعد محمدٍ
سلام على أيامه النَّضِراتِ

على الدين والدنيا، على العِلم والحِجا
على البِرّ والتقوى، على الحَسناتِ

لقد كنتُ أخشى عاديَ الموتِ قبله
فأصبحتُ أخشى أن تطولَ حياتي

إلى أن يقول:

وآذوكَ في ذاتِ الإلهِ وأنكروا
مكانك حتى سَوَّدوا الصفحاتِ

رأيتَ الأذى في جانب الله لذةً
ورحتَ ولم تَهْمُمْ لهم بشَكاةِ

(1) ديوان حافظ إبراهيم، دار العودة، بيروت 1996 الجزء الثاني، ص144.

وفي تصوير مقدرة الشيخ على إفحام المستشرقين:

ووفقتَ بين الدين والعلم والحِجا
فأطلعتَ نوراً من ثلاثِ جهاتِ

وفي التعبير عن الحزن الذي اعترى المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها:

بكى الشرقُ فارتجّتْ له الأرضُ رَجّةً
وضاقت عيونُ الكونِ بالعبراتِ

ففي الهندِ محزونٌ وفي الصين جازعٌ
وفي مصرَ باكٍ دائمُ الحسراتِ

وفي الشام مفجوعٌ وفي الفرسِ نادبٌ
وفي تَونسٍ ما شئتَ من زفراتِ

بكى عالَمُ الأسلامِ عالِمَ عصرِه
سراجَ الدياجي هادمَ الشبهاتِ

ويمكننا أن نلخص آراء الإمام محمد عبده كما يقول هو عن نفسه[1]:

وجدت أنني نشأت كما نشأ كل واحد من الجمهور الأعظم من الطبقة الوسطى من سكان مصر، ودخلت في ما فيه يدخلون، ثم لم ألبث بعد قطعة من الزمن أن سئمت الاستمرار على ما

(1) الإمام محمد عبده، أدونيس وخالدة سعيد، دار العلم للملايين، بيروت الطبعة الأولى 1983، ص200 ـ 222.

يألفون، واندفعت إلى طلب شيء مما لا يعرفون، فعثرت على ما لم يكونوا يعثرون عليه، وناديت بأحسن ما وجدت ودعوت إليه، وارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين:

الأول: تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لتردّ من شططه، وتقلّ من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وأنه على هذا الوجه يُعدّ صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل، كل هذا أعدُّه أمراً واحداً، وقد خالفتُ في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومَن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومَن هو في ناحيتهم.

أما الأمر الثاني: فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير، سواء كان في المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها، أو فيما تنشره الجرائد على العامّة[1] مُنشِئاً أو مُترجماً

---

(1) في الأصل: الكافّة. وهذا خطأ. ذلك أن (كافة) لا تقبل أل التعريف ولا تضاف ولا تثنّى ولا تجمع بل تكون منصوبةً على الحال من العقلاء نصباً لازماً. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: 208]، و﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: 36]، و﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً﴾ [التوبة: 122]، محيط المحيط، بطرس البستاني.

من لغات أخرى، أو في المراسلات بين الناس. وكانت أساليب الكتابة في مصر تنحصر في نوعين كلاهما يمجّه الذوق وتنكره لغة العرب:

الأول: ما كان مستعملاً في مصالح الحكومة وما يشبهها، وهو ضرب من ضروب التأليف بين الكلمات، رثّ خبيث غير مفهوم، ولا يمكن رده إلى لغة من لغات العالم، لا في صورته ولا في مادته، ولا يزال شيء من بقاياه إلى اليوم عند بعض الكتاب من القبط ومن تعلم منهم، غير أنه والحمد لله قليل.

والنوع الثاني: ما كان يستعمله الأدباء والمتخرجون من الجامع الأزهر، وهو ما كان يُراعى فيه السجع وإن كان بارداً، وتلاحظ فيه الفواصل وأنواع الجناس وإن كان رديئاً في الذوق، بعيداً عن الفهم، ثقيلاً على السمع، غير مؤدٍ للمعنى المقصود، ولا منطبق على آداب اللغة العربية، وهو وإن كان يمكن رده إلى أصول اللغة العربية في صورته لكنه لا يعد من أساليبها المرضية عند أهلها، ولا يزال هذا النوع موجوداً في عبارات المشايخ خصوصاً.

وهناك أمر آخر كنت من دعاته، والناس جميعاً في عمى عنه، وبُعدٍ عن تعقله، ولكنه هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة. نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وهي هذه

الأمة لم يخطر لها هذا الخاطر على بال من مدة تزيد على عشرين قرناً دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم، وإن وجبت طاعته، هو من البشر الذين يخطئون، وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يرده عن خطاه، ولا يقف طغيان شهوته، إلا نصح الأمة له بالقول والفعل.

جهرنا بهذا القول والاستبدادُ في عنفوانه، والظلم قابض على صولجانه، ويد الظلم من حديد، والناس كلهم عبيد له أيّ عبيد.

يقول الدكتور محمد الحداد في كتابه «محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني»، دار الطليعة ـ بيروت، ط1 2003، ص 74، حول المجادلة بين الشيخ محمد عبده وفرح أنطون:

«كان الدّافع إلى المجادلة مقال نشره أنطون في العدد الصادر بتاريخ 6/ 1902 تحت عنوان «تاريخ ابن رشد وفلسفته». وكيفما افترضنا تَقَبُّل المسلمين لهذا المقال فإنّ نشره لا يمكن أن يعدّ أكثر جرأة من نشر مقال آخر في العدد نفسه هو فصل من كتاب رينان «حياة المسيح» الذي نعلم أنه أثار حفيظة المسيحيين في أوروبا نفسها وكاد أن يصادر. من المؤكد إذن أن أنطون لم يكن يقصد الإساءة إلى الإسلام، وعبده نفسه لم يتهمه بهذا الاتهام بل ردّ عليه بكثير من الاحترام وناقشه في مواضيع فلسفية بحتة.

فكيف تحوّل الجدل بعد ذلك إلى معركة دينيّة؟ هناك جوانب فكريّة سنحللها في موضع آخر، تهمّنا هنا المعطيات المباشرة التي تثبت أن صراعاً تجارياً قد تحوّل إلى معركة دينيّة. لقد تفطّن أنطون إلى أن توسيع الجدل مع المفتي من شأنه أن يجلب الاهتمام لشخصه

ولمجلّته، في حين تفطّن رضا[1] إلى أن البروز بمظهر المنافح عن الإسلام يحقّق له المكاسب نفسها، هكذا تضخّمت المسألة إلى حدّ أن رضا أصبح يدعو المسلمين إلى مقاطعة مجلة غريمه غيرةً على دينهم كما كان يعلن عن قرب صدور ردود عبده في مجلته وكأن مستقبل الإسلام منوط بها. وإنما كان مقصده الحقيقي قطع الطريق على الناشرين الآخرين حتى لا يطبعوا الردود قبله، مع أنّ عبده كان يسمح للجميع بنشر ما يكتبه ولا يطالب بمقابل.

كما أن عبده كان كثير التنقّل في تلك الفترة فحاول مقابلة أنطون نفسه في الإسكندريّة، فلم تسنح الفرصة فأرسل إلى رضا ردّه الأوّل واقترح أن يُنشر في المجلتين معاً وهو أمر كان يسعد أنطون كثيراً، إلاّ أن رضا سارع بنشره في «المنار» واكتفى بإرسال نسخة منه إلى أنطون بعد النشر، لا شكّ أنها زادته غيظاً. كما أنّ متابعة دقيقة للمراسلات بين عبده ورضا تبيّن أنه كان قدّم له معلومات مشكوكاً فيها حول أثر الكتاب لدى المسيحيين، إذ زعم أنهم معجبون به مع أنه مسيء للمسيحية. والأكيد أن قليلين كانوا يتنبّهون إلى مقال أنطون لولا هذا الصخب الذي أحدثه رضا وأنطون لأسباب تجاريّة. على أن هذا لا يقلّل من قيمة هذه المجادلة التي لا نتردد في اعتبارها أهم مجادلات الفكر العربي في عصر النهضة».

كان الشيخ محمد عبده يرى أن الذي ينهض بالشرق مستبد عادل. هل سيرى الشرق مستبداً عادلاً ينهض به؟

---

(1) محمد رشيد رضا (1865 ـ 1935) صاحب مجلة «المنار» 1898.

وداع[1]

ولستُ أبالي أن يُقالَ محمدٌ
أبِلّ أو اكتظّت عليه المآتمُ

ولكنه دينٌ أردتُ صلاحه
أحاذر أن تقضي عليه العمائم

وللناس آمالٌ يُرَجّوْن نَيْلها
إذا مُتُّ ماتت واضمحلّت عزائم

فيا رب إن قدّرَت رُجعىٰ قريبة
إلى عالم الأرواح وانفضّ خاتم

فبارك على الإسلام وارزقه مرشداً
رشيداً يُضيءُ النهجَ والليلُ قاتم

يماثلني نطقاً وعلماً وحكمة
ويشبه مني السيفَ والسيفَ صارم

ويُخرج وحيَ الله للناس عارياً
عن الرأي والتأويل يهدي ويُلهم

---

(1) هذه الأبيات أنشدها الأستاذ الإمام قبيل وفاته، وهو على فراش المرض.

فرح أنطون
(1874 ـ 1922)

حياته

ولد فرح أنطون سنة 1874 في مدينة ميناء طرابلس ودرس في مدرسة دير كفتين في الكورة. ثم سافر إلى مصر سنة 1897 حيث عمل في الصحافة والأدب وأسس مجلة «الجامعة». صدر العدد الأول منها في الإسكندرية في 15 أيار/ مايو سنة 1899. ثم أصدرها فترة من نيويورك في أميركا حيث صدر آخر عدد منها وهو الجزء العاشر من السنة السادسة ـ تشرين الثاني/ نوفمبر سنة 1908. وصدر الجزء الأول من سنتها السابعة في القاهرة عدد كانون الأول/ ديسمبر سنة 1909 والثاني في كانون الثاني/ يناير سنة 1910 حيث توقفت عن الصدور.

عمل فرح أنطون في حقل التأليف والترجمة فألّف روايات عدة كما ترجم روايات عن الفرنسية والإنكليزية.

ويمكن تقسيم حياة فرح أنطون إلى خمس مراحل:

الأولى: حياته في طرابلس لبنان من سنة (1874 ـ 1897) إلى حين سفره إلى مصر. وقد كان لتربيته ودراسته في مدرسة كفتين الأرثوذكسية الوطنية حيث جو من الحرية الفكرية والدينية ـ التي كان رئيسها بروتستنتياً ومديرها مارونياً، وأستاذ اللغة العربية والبيان والفقه مسلماً وناظرها مارونياً ـ بالغ الأثر في تكوين شخصيته.

الثانية: هجرته إلى مصر سنة 1897 وحتى سنة 1906 حين تركها إلى الولايات المتحدة الأميركية. سافر إلى الإسكندرية لأنه أراد التخلص من ظلم الحكم التركي واستبداده، كما فعل العديد من أبناء لبنان، ولأن تجارة والده في الأخشاب قد تدهورت.

بدأ في الإسكندرية يمارس مهنة الصحافة في الصحف والمجلات المصرية ويوقعها بأسماء مستعارة أول الأمر. كانت الموضوعات التي يعالجها تندرج تحت عناوين: الاجتماع والفلسفة والسياسة، قبل أن ينشئ مجلته الخاصة به «الجامعة» التي بذل في سبيلها كل جهد ومال. وهو يقول في ذلك: «لقد ضحينا في سبيل «الجامعة»، حتى الآن بكل شيء، فقد صرفنا عشر سنوات في الإعداد لها، وست سنوات في الاشتغال بها، فأنفقنا عليها من المال والوقت والتعب ما لو أنفقنا نصفه في أي عمل كان، لعاد علينا بألوف الأموال».

كان فيما يكتبه ويؤلفه من دعاة الشرقيين إلى الوحدة والتحرر والوقوف في وجه الغرب المستعمر.

الثالثة: في أميركا (1906 - 1909). هاجر فرح أنطون إلى أميركا وحلّ في نيويورك حيث استأنف إصدار مجلة «الجامعة». ومكث فيها ثلاث سنوات وأربعة أشهر عاد بعدها إلى مصر. وقد اطلع على الحياة الأميركية واتصل بالمهاجرين العرب هناك ووقف على أحوالهم كما قرأ لكبار الأدباء والفلاسفة والمفكرين أمثال: تولستوي (1828 - 1910) ونيتشه (1844 - 1900) وداروين (1809 - 1882) وماركس (1818 - 1883).

الرابعة: في مصر (1909 - 1922). عاد إلى مصر مروراً بباريس حيث التقى محمد كامل فريد رئيس الحزب الوطني المصري واتفق معه على أن يدخل في الحزب ويعمل في تحرير جرائد الحزب التي تصدر في مصر. في القاهرة أعاد إصدار مجلة «الجامعة» ولم يصدر منها سوى عددين من السنة السابعة، صدر العدد الأول في كانون الأول/ ديسمبر عام 1909 والثاني في كانون الثاني/ يناير 1910. ثم توقفت عن الصدور. ولكنه استمر يعمل في الصحافة ويحرر في «الجريدة» و«المحروسة» و«اللواء» و«البلاغ المصري» و«مصر الفتاة» و«الوطن». وكان يطالب بجلاء الإنكليز عن مصر كما كان يدافع عن وطنه لبنان وبلاد الشام.

الخامسة: أدى العمل المضني والإجهاد إلى اعتلال صحته فمرض، ورغم ذلك لم يشأ الانقطاع عن العمل والخلود إلى الراحة، وكان يرفض أوامر الأطباء وتوسّل شقيقته روزا وصهره نقولا الحداد، وكان يقول: «لا أرتاح وفيّ عرق ينبض، ولا

أطمح في الحياة يوماً واحداً إلاّ لأرى هذا الوطن العزيز حراً».

وكان أن أعيد من إدارة جريدة «الأهالي» محمولاً إلى البيت، إثر إغماء أصابه، بسبب الإجهاد وشدة ضعفه ومعاناته من المرض في معدته وقلبه، وبقي بعد ذلك طريح الفراش، لمدة خمسين يوماً إلى أن وافته منيته في صباح يوم الأحد الثالث من تموز/ يوليو عام 1922 وهو في الثامنة والأربعين من عمره ودفن في القاهرة.

عاش فرح أنطون عازباً، وقد حال بينه وبين الزواج أنه لم يكن عنده الوقت لكي يفكر بذلك ورفضه للمرأة، عاش حياة بسيطة عرف فيها اليسر والعسر وعندما توفي لم يكن يملك شيئاً.

أقيم له مأتم حافل شارك فيه العديد من الأدباء والشعراء، ورجال الفكر والسياسة. كما أقيم له حفل تأبين في القاهرة في أواخر شهر نيسان/ أبريل عام 1923 وآخر في البرازيل في النادي الحمصي في سان باولو في 29 تشرين الأول/ أكتوبر عام 1922.

القى فيه الشاعر القروي (رشيد سليم الخوري) (1887 ـ 1984) قصيدة يقول فيها[1]:

ماذا تمنّيتَ من دنياك «يا فرحاً»

حسبُ النوابغِ هذي الاحتفالاتُ!

(1) ديوان الشاعر القروي رشيد سليم الخوري ـ دار المسيرة ـ بيروت المجلد الثاني 1978 ص620.

واهنأ بما نلتَ من أجرٍ فقد تُليَت
على ضريحكَ أبياتٌ أبِيّاتُ!
يا أيها الأدبا موتوا لنكرِمَكُمْ
إن يخبُثِ العيشُ قد تحلو المنيّاتُ
من لا يكرِّمني إلا على جدثي
فما تكاريمه إلا إهاناتُ
لو بعضُ إكرامنا للنابغين بَدا
منّا لهم قبلَ أن ماتوا لما ماتوا

قضى فرح أنطون وهو يتساءل «متى يصير البشر أخوة يجمعهم روح الدين بدلاً من أن يفرقهم حَرْفُه؟

كان هاجس فرح أنطون هذا المتنور الذي أسس مجلة «الجامعة» سنة 1899 في الاسكندرية أن يبث في مجلته الآراء التي تدفع بالعرب إلى التطور والأخذ بركب الحضارة فأخذ يطّلع على آراء المتنورين والمفكرين الغربيين وبخاصّة الفرنسيين منهم الأمثال جول سيمون Jules Simon (1814 ـ 1896) وأرنست رينان Ernest Renan (1823 ـ 1892) التي تتناول الاجتماع والسياسة والدين ويستفيد من أسباب تطور الغرب وتقدمه لكي يأخذ منها ما يلائم الشرق العربي. كما أنه أعجب بالفيلسوف العربي ابن رشد أبرز فلاسفه العرب الذي كان له الأثر البارز في الفكر الأوروبي في القرون الوسطى، يقابل ذلك تزمت رجال الدين في البلدان العربية. ويذكر بأن الفكر الغربي بُني على فكر ابن رشد وأنه ينهض على

العقل وليس على الدين. ولذلك كتب عن ابن رشد لأن فلسفته عقلانية وذلك لا يتصادم مع الشريعة. وكان يرى أن ابن رشد أقرب إلى الشرقيين من باقي الفلاسفة الغربيين. فكان أن ردّ عليه الشيخ محمد عبده في مجلة «المنار» بطلب من صاحبها الشيخ محمد رشيد رضا ابن القلمون الذي كان قد سافر إلى مصر مع فرح أنطون على ذات الباخرة. ثم ردّ فرح أنطون على الإمام الشيخ محمد عبده في مجلته «الجامعة». استغرقت ست دفعات. كان فرح أنطون يريد أن يبني مجتمعاً عربياً عقلانيا حديثاً متطوراً.

للأسف لقد أساءت هذه الردود إلى فرح أنطون وإلى مجلته التي قاطعها كثيرون فانتقل سنة 1906 إلى الولايات المتحدة الأميركية لاصدارها هناك ولكن لسوء حظه فلم يوفق فعاد إلى مصر سنة 1910 وحاول إعادة إصدارها ولكن مالبثت أن توقفت عن الصدور نهائياً.

لقد انتهى به المطاف إلى اليأس من الاصلاح والتقدم والتطور. فكأن هذه البلاد العربية تعاني من لعنة الأقدار وكأنها مرصودة للتخلف وهي اليوم بعد مئة وعشر سنوات على المحاورة التي بدأت سنة 1903 بين فرح أنطون والشيخ محمد عبده يشاركه اليأس من أي إصلاح عبّر عنه الشيخ حيث قال:

ولـــكـــنـــه ديـــنٌ أردتُ صـــلاحـــه

أحـاذرُ أن تـقـضـي عـلـيـه الـعـمـائـم.

أما لهذا الليل من آخر؟!

فرح أنطون وابن رشد

أخذ فرح أنطون ينشر كتابه عن «تاريخ ابن رشد وفلسفته» في سلسلة مقالات بدأت بمقال طويل ظهر في الجزء الثامن من (السنة الثانية) (1902) في مجلته «الجامعة» ثم نشر مقالاً تحت عنوان: «عود إلى ابن رشد».

وابن رشد هو أبرز الفلاسفة العرب بدون منازع، اشتهر بشرحه لفلسفة أرسطو ـ المعلّم الأول ـ وبالفكر الأرسطي والإشكاليات الفلسفية والمنطق، والذي دعا إلى العقلانية بدل التحجّر والتقوقع وتغييب العقل والهروب إلى الشريعة. وهو صاحب رؤيا جديدة للعلاقة بين الدين والفلسفة، وهو القاضي الفقيه الذي عاصر دولة الموحّدين في الأندلس وحاول إخضاع الدين للفلسفة والتوفيق بين الحكمة والشريعة، والممهّد للتنوير في أوروبا التي أخذت بفكره وفلسفته طوال القرون الوسطى فتقدمت بينما أخذ العرب فكر الغزّالي فتأخروا كما يرى بعض الباحثين.

يقول فرح أنطون في مقدمة كتابه هذا الذي يهديه «إلى عقلاء المشرقيين في الإسلام والمسيحية وغيرهما»:

«أولئك العقلاء في كل ملّة وكل دين في الشرق الذين عرفوا مضارّ مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر فصاروا يطالبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله وإلاّ جرفهم جميعاً وجعلهم مسخّرين لغيرهم».

إلى أن يقول:

«قدمنا هذا الكتاب لعقلاء الشرق من كل العناصر، لأنه إذا كان يُرجى إصلاح في شرقنا العزيز فهذا الإصلاح لا يُبنى إلاّ عليهم. وأساس هذا الإصلاح احترام حرية الفكر والنشر احتراماً مطلقاً لتنجلي الحقائق والمبادئ شيئاً فشيئاً. وهو أمر وإن كان من أوليات العلم والأدب إلاّ أن البشر لم يتعودوه بعدُ ولا يتعودونه ابداً إذا لم يعضده عقلاؤهم».

إن التوفيق الذي كان يريده الفيلسوف ابن رشد بين الفلسفة والدين مبني إذاً على هاتين الدعامتين: الدعامة الأولى أن الدين قسمان باطن وظاهر. فالخاصة تعلم بالباطن والظاهر. والعامة يجب أن لا تعلم إلاّ الظاهر. والدعامة الثانية: يجب تأويل الظاهر الذي لا يوافق العقل إلاّ متى كان في المبادئ أي الأصول الكبرى.

المناظرة بين فرح أنطون
والشيخ محمد عبده

بدأت هذه المناظرة إثر نشر فرح أنطون بحثه حول «تاريخ ابن رشد وفلسفته» في مجلته «الجامعة» بحيث اعتقد الشيخ محمد رشيد رضا بأن فرح أنطون ينال فيه من الإسلام فحرض الشيخ محمد عبده على الردّ عليه. وكانت النتيجة أن هذا الجدال قد أدى إلى ظهور كتابين هما: «ابن رشد وفلسفته لفرح أنطون»، و«الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية»، للشيخ محمد عبده.

افتتح الأستاذ (أي الإمام محمد عبده) ردّه على «الجامعة» بقوله: إنه استاء من فصل ورد في المقالة عن «الاضطهاد في النصرانية والإسلام».

وكان الشيخ رشيد رضا (1865 ـ 1935) المولود في القلمون بالقرب من طرابلس والذي سافر إلى مصر، مع صديقه فرح أنطون، على ذات الباخرة ـ حيث أصدر مجلة «المنار» عام 1898 ـ قد هاجم فرح أنطون في مجلته هذه ثم طلب من صديقه الشيخ

محمد عبده أن يرد كذلك على فرح أنطون مما أحدث سلسلة من الردود والحملات التي اتصفت بالحدّة والتشنج.

يبرّر فرح أنطون حقه بالرد على الشيخ محمد عبده الذي يدعوه (بالأستاذ) كما أسلفنا، لأن الصحافي ملزم نحو قرائه باطلاعهم على الحقيقة وأنه من واجب الصحيفة أو المجلة أن تحترم قراءها وتقدم لهم الحقيقة المجردة ولا تغسل أدمغتهم وتزوّر لهم الحقائق. وهو يوضح أن الغرض من ردّه ليس الدفاع عن الدين أي دين لأن الأديان ليست بحاجة إلى من يدافع عنها.

يقابل فرح أنطون في مقالة له في مجلة «الجامعة» - والتي يردّ فيها على الشيخ محمد عبده - بين الدين المسيحي والدين الإسلامي من حيث اضطهاد العلماء وتكفيرهم وإهانتهم وقتلهم دفاعاً عن تقاليد الدين. وهذه المقابلة تقتضي سؤالاً وهو: أيٌّ كان أكثر تسامحاً وأقل تعصباً فيما يختص بالعلم والعلماء: الدين المسيحي ام الدين الإسلامي. فمنهم من يرى أن الدين المسيحي كان أكثر تسامحاً من الدين الإسلامي. لأن بعض علماء النصرانية وكتّابها قالوا فيها أقوالاً في منتهى التطرف والغلو والتحامل، ومع ذلك لم يضرهم شيء أما ابن رشد الذي أُهين كل تلك الإهانة فإنه لم يُنكر شيئاً من أصول الدين ولكنه نظر بعقله في الكائنات وشرح فلسفة لسواه (فلسفة أرسطو المعلم الأول) فقامت قيامتهم عليه. فكيف به لو قال في المذهب الإسلامي عُشر مِعشار ما قاله فولتير وديدرو وروسو ورينان في المذهب المسيحي؟!

فيرد عليهم آخرون بقولهم بل إن الدين الإسلامي كان أكثر تسامحاً من الدين المسيحي. فإنكم هل رأيتم في تاريخ الدين الإسلامي علماء يُحرقون أحياء لأنهم أنكروا ما أنكروه كما جرى في ديوان التفتيش في إسبانيا. فالإسلام يحترم العلم وينظر إلى المسلم الذي يسيء إليه نظرة لا تتعدى تكفيره ونفيه ومنع كتبه. ولكنه لا يهدر دمه.

إن فرح أنطون لا يقف موقف المشكك والناقد من الدين لا من الإسلام ولا من المسيحية بل إنه يقف موقف الناقد من رجال الدين الذين يتاجرون بالدين ويستغلونه من أجل التفرقة والتنابذ. وهو يرى أن ابن رشد لم ينكر شيئاً من أصول الدين الإسلامي ولكنه نظر بعقله في الكائنات. وهو يرى كذلك أن طباع الأديان كلها منزّهة عن الشر وداعية إلى الخير وكلها تستمد من الله لإصلاح شأن البشر. وإنما الذنب كل الذنب لهؤلاء البشر الذين يُسيئون فهمها واستعمالها.

وهو يدعو إلى التساهل في أن يترك للمرء حرية أن يؤمن بدينه أو لا يؤمن بأي دين. إن الدين هو علاقة بين الإنسان وخالقه لذلك ليس على الإنسان أن يهتم بدين أخيه الإنسان.

بين الدين والعلم/ وبين الدين والدنيا

لما ظهر الدين لم يكن للعلم من سلطان. فإن العلوم التي كانت معروفة لم تكن سوى معارف بدائية. ولكن العلم تطور في ما بعد تطوراً هائلاً بحيث إنه أصبح في يومنا هذا ذا سلطان

عظيم. ولما ظهرت نتائج العلم لم يعد بإمكان الدين إنكارها. وتالياً، فهو يقول بالفصل بين السلطتين المدنية والدينية ويرى أن ذلك يكون في خمسة أمور:

أولاً: إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد. وإن غرض الأديان تعليم الناس عبادة الله وحثّهم على الفضائل وإصلاح شؤونهم بالطرق المذكورة في كتبها، وأما غرض الحكومات فهو حفظ الأمن بين الناس وحفظ حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور.

أما الأديان فلها مبادئ مقررة يجب الإيمان بها. وهي تؤمن بأن الحقيقة عندها مطلقة ولا حقيقة بعد حقيقتها. وهو يرى بأن سرّ تقدم أوروبا هو الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية.

ثانياً: المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن معتقداتهم ومذاهبهم.

ثالثاً: ليس من شأن السلطة الدينية التدخل في الشؤون الدنيوية لأن مهمة الأديان تدبير الحياة الآخرة وليس الحياة الدنيا. أحوال الناس تتغيّر وتتبدّل مع الزمن.

رابعاً: يرى فرح أنطون أن الجمع بين السلطتين المدنية والدينية يؤدي إلى ضعف الأمة. فالحكومة الدينية سوف تنحاز إلى أهل دينها بينما الحكومة المدنية تنظر إلى الجميع نظرة واحدة.

خامساً: استحالة الوحدة الدينية، وهذا أمر من أهم الأمور وهو أكبر الأسباب التي أدّت إلى الفتن والاضطرابات في الإسلام والمسيحية.

أما الشيخ محمد عبده فإنه يقول بعدم الفصل بين الدين والسلطة ونوجز ذلك بما يلي:

أولاً: إن الملك الحاكم لا يمكنه أن يتجرّد من دينه مع وجود الفصل بين السلطتين.

ثانياً: إن الأجسام التي يدبرها الحاكم هي الأجسام نفسها التي تسكنها الأرواح التي يدبرها رجال الدين. فكيف يمكن الفصل؟

يرد فرح أنطون على ذلك بقوله:

إن الملك لم يخلق لتكون الأمة له بل هو خلق ليكون خادماً للأمة. وعلى ذلك فهو مقيد بالمجالس النيابية التي تسن القوانين والشرائع وتضع الدساتير التي يجب أن يعتقد بها الملك.

وهو يرى أن هذا من حسنات الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، لأن صاحب السلطة الدينية العليا لا يمكن تقييد إرادته بإرادة الأمة هذا التقييد. فكيف يمكن تقييد البابا مثلاً بهذه الروابط مع اعتباره نفسه خليفة الله في الأرض واعتقاده أن سلطته مستمدة من الله لا من البشر، ومن لم تكن سلطته من البشر فمن حقه أن يرفض مراقبة البشر له.

إن موقف فرح أنطون هو موقف المدافع عما يراه أنه حق دون أن يتعصب لرأي أو أن ينحاز لفريق. وهو لا يرى جدوى من مهاجمة دين للدفاع عن آخر.

وهو يرد على الشيخ محمد عبده الذي ينظر إلى أصول المسيحية على أنها ستة: الأول: الخوارق أي المعجزات أو العجائب. الثاني، سلطة الرؤساء (أي الرؤساء من رجال الدين). الثالث، ترك الدنيا (التزهد والتنسك). الرابع، الإيمان بغير المعقول. والخامس، احتواء الكتب المقدسة على كل شيء. والسادس، التفريق بين المسيحيين.

يرد فرح أنطون على الأمور الثلاثة الأول فيقول:

في الدين لا ينظر بمنظار العقل لأن الدين (كل دين) ينهض على الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحي ونبوءة ومعجزات وبعث وحشر وثواب وعقاب وكلها غير محسوسة وغير معقولة ولا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدسة.

وبالتالي لا يوجد دين (عقلي) لأن الدين لايخضع لمقاييس العلم والعقل ولا يثبت بأدلة عقلية مبنية على الامتحان والتجربة والمشاهدة (أمثال نفس الإنسان الخالدة والآخرة وبعث الأجساد والثواب والعقاب وعلم الغيب والوحي والخالق).

وهو ينطلق في ردّه من أن القرآن الكريم لا ينفي المعجزات، ففي سورة آل عمران يرد ما ورد في الإنجيل من نبوءة عن ولادة المسيح، من مريم التي لم يمسسها بشر، الذي يكلم الناس في المهد. ويستنتج أن جميع الأديان تشترك في القول بالمعجزات. وإن كان المسلمون يسمّون الخوارق «كرامات» والنصارى يسمّونها «عجائب».

ثم يخلص إلى القول بأن الدين دين عقل قول مناقض لكل دين ولكل عقل، لأن العقل مبني على المحسوسات ولا يعرف نواميس غير نواميسها وأما الدين فمبني على الغيب.

وأن الخلاف بين المسلمين والنصارى بشأن التوحيد والتثليث ولاهوت المسيح خلاف مقطوع لدى عقلائهم لأن الفريقين متفقان على الحقيقة المؤيدة بكتابيهما، وأن تنافس الأديان وتفاضلها يجب أن يكون مبنياً على ما فيها من الآداب والفضائل لأن هذه هي أساس الشرائع والأديان. وفيما عدا هذه الفضائل والآداب فجميع الأديان متشابهة لأن مبادئها وأصولها مشتركة وهي غير معقولة.

كان فرح أنطون أحد الرموز الأوائل للتيار العلماني، بينما كان الشيخ محمد عبده من أهم رموز التيار الديني المستنير.

طرح فرح أنطون أفكاره حول العلمانية السياسية، والمجتمع المدني، والاشتراكية، والعقلانية، والتعايش بين الدين والعقل... ليثبت أن للعلمانية أيضاً مصادرها القوية في هذا التراث، وليبرهن على الأهمية التي يمتلكها، وبالأخص الفلسفة الرُّشدية، بالنسبة إلى تحديد الإيديولوجيا التي يجب أن تسود المجتمع العربي الحديث.

ركّز فرح أنطون على العقل فهو الضامن الحقيقي لوحدة الحقيقة بين جميع أفراد المجتمع، مهما تباينت تربيتهم وثقافتهم وطبقاتهم وأديانهم، ومصالحهم السياسية والاقتصادية

والاجتماعية، والشرط الوحيد لمثل هذا الاتحاد، هو حوار عقلاني ديموقراطي في فضاء فكري حر ومنفتح يؤدي في النهاية إلى تجذير الفكر العلماني في البنية الذهنية العربية «وتطهيرها» من مقولات الذهنية المناوئة المتمثلة بالدين. إن تحرير العقول من التعصب الديني ومحدودية الأفق العقلي، يحتل بالنسبة إلى فرح أنطون ومدرسته، المدخل السليم والوحيد إلى تحقيق التقدم في الشرق.

وخلاصة القول إن فرح أنطون كان يطمح إلى تحرير الشعب من سلطة التيار الديني، وتحقيق مصالحة بين التيارات المختلفة وفق مبادئ العلم والعقل والفلسفة، من أجل خلق مجتمع متناسق ومتماسك، قادر على حل مشكلاته الكبرى في جو من حرية الفكر والتعبير، والنقد العقلاني لأسباب تلك المشكلات.

وهكذا يبدو لنا بوضوح أن فرح أنطون لم يكن ملحداً ولم يكن ضد الأديان. إنه رجل مؤمن ولكنه منفتح في الوقت ذاته، يأخذ بجوهر الدين ويرفض القشور والخزعبلات كما يرفض التعصب. إنه داعية لفصل الدين عن الدولة، فالدين لله والوطن للجميع ولإعمال العقل الذي يميّز الإنسان عن الحيوان. يقول الدكتور طيّب تيزيني عن فرح أنطون[1]:

---

(1) ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، تأليف فرح أنطون، تقديم د. طيّب تيزيني (طبعة أولى، دار الفارابي، بيروت، 1988) المقدمة 21.

«إن المفكر المنوّر فرح أنطون ينطلق من أن تحرير العقول من التعصّب الديني وضيق الأفق العقلي يمثّل المدخل إلى فهم كيفية تحقيق التقدم».

في كتابي عن فرح أنطون الصادر عن دار رياض الريس للكتب والنشر 1998 قلت (ص 58) ما يلي:

«ومهما يكن من أمر، فإن هذه المناظرة أو المبارزة الكلامية بين فرح أنطون والشيخ محمد عبده التي بدأت في مطلع هذا القرن (أي القرن العشرين) وتناولت موضوعات حساسة تتطرق إلى أساس الدين بما فيها من جرأة وحرية رأي تجعلني أقول إن ما قالاه في مطلع القرن لا نجرؤ أن نقوله نحن اليوم في ختامه. وإذا قلناه فلا يجرؤ أحد على نشره!»

يظهر أن مكتبة بيسان أرادت أن تكذّب هذا القول وتتصدى لنشر المناظرة بين الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية وفرح أنطون التي مرّ عليها 110 سنوات، لما للآراء التي أبدياها حول موضوع الدين والفلسفة من أهمية تنير لنا الطريق لبلوغ التطور الذي نصبو إليه، بعد أن تفشّت الأصولية الدينية وظهرت التيارات السلفيّة، وانتشر التزمّت وتكاثر المتشدّدون وزاد الاستبداد.

1
رد الأستاذ الأول(*)

قرأت ما نشرت «الجامعة» من ترجمة ابن رشد. مررتُ على ما نقلتْ من آراء المتكلمين وآرائه بغير تدقيق لأنني أعرف آراء الفريقين من قبلُ ولم يكن لي قصد إلى النقد وإنما أريد أن أستفيد جديداً. لهذا لم يقف نظري لأول وهلة إلا على ما حوته تلك الجملة (الاضطهاد في النصرانية والإسلام) قرأتها بتروّ وانتهيت منها إلى حكم من «الجامعة» يخالف ما أعتقد ولا يلتئم مع ما أعرف ويعرف العارفون من الشواهد التاريخية. عند ذلك تحركت نفسي إلى كتابة سطور أشيرُ فيها إلى كشف مستور أو إعادة ذكر مشهور على أسماع الجمهور.

لاقاني بعض قراء تلك الترجمة، فرأيت الأثر في نفسه أشدّ ولسانه في العتب أحدّ. وذكر أشياء في غير هذا الفصل من الترجمة ولفَتَني إلى إعادة النظر فيها. رجعت إلى الترجمة فوجدت فيها موضعين آخرين يطلبان مني الكلام عليهما وبأن أحادث «الجامعة» فيهما. لو كانت منزلة «الجامعة» من نفسي منزلة غيرها من المجلات التي لا يُعنى كاتبوها إلا بنقل ما يقع تحت أنظارهم، أو تحبير ما يعبّر عن أهوائهم وأفكارهم، من دون عناية بتقرير الحقيقة، ولا رعاية لمعتقدات القراء ـ لوجدت من شواغل

(*) الأستاذ هو الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية.

عملي ما يصرفني عن ذكر ما عرض فيها من المجلات التي لو أهملتُ مباحثها من إنعام النظر وجعلتُها في جانب عما تستحقه من النقد لَبَخَسْتُها حقها، ونَبَوْتُ بها عن موضعها.

لهذا رأيت أن أذكر لها ما رأيت في ذينك الموضعين، وأبيّن حقيقة الأمر في الثالث. أما الموضعان فهما (فلسفة المتكلمين وآراؤهم في الوجود) و(فلسفة ابن رشد وآراؤه في خلق العالم واتصال الكون بالخالق وطريق اتصال الإنسان به والخلود) وهما موضوع كلامي اليوم.

فلسفة المتكلمين وآراؤهم في الوجود

قالت «الجامعة»: «فلسفة المتكلمين هذه (أي في جود العالم) مبنية على أمرين؛ الأول حدوث المادة في الكون، أي وجودها بخلْق خالق. والثاني وجود خالق مطلق التصرف في الكون ومنفصل عنه ومدبّر له. وبما أن الخالق مطلق التصرف في كونه فلا تسأل إذاً عن السبب إذا حدث في الكون شيء لأن الخالق نفسه هو السبب وليس من سبب سواه. إذاً فلا يلزم عن ذلك قطعياً أن يكون بين حوادث الكون روابط وعلائق، كأنْ ينتج بعضها عن بعض لأن هذه الحوادث تحدث بأمر الخالق وحده. وفي الإمكان أن يكون العالَم بصورة غير الصورة المصوَّر بها الآن وذلك بقدرة هذا الخالق».

حدوث المادة عند المتكلمين ليس معناه أن تكون بخلق خالق فإن الخلق في اصطلاحهم هو الإيجاد، وكون المادة صادرة عن

موجد لم يختلف فيه المتكلم والفيلسوف الإلهي. فأرسطو يقول إن المادة قد استفادت وجودها من موجِدِها وهو الواجب. وواسطة فيض الوجود عليها هو العقل الفعّال على ما سيأتي بيانه، إن كان لا أول لوجودها. وإنما حدوث المادة عند المتكلمين هو وجود الأجسام وعوارضها بعد أن لم تكن موجودة بحيث يفرض لوجودها بداية زمانية تنتهي إليها سلسلتها من جانب الماضي. ولا يجوز أن يوصف بالأزلية إلا الله وحده وصفاته عند القائلين بأنها وجودية. وقبل هذه البداية التي لا يمكن تحديدها لم يكن وجود سوى وجود خالق الكون ثم أنه أراد إيجاد الكون فأوجده من العدم البحت. هذا هو بناءُ مذهب المتكلمين وهو مذهب أهل النظر من المسيحيين واليهود أيضاً فلم يخالف فيه مِلّيّ من أهل المِلَل الثلاث.

أما كون هذا المذهب وحده هو الذي يصح أخذه من القرآن أو أنه يجوز أن يتفق مع معاني القرآن رأي آخر، بل هو الذي يظهر منه فذلك بحث آخر لسنا بصدده الآن فإن كلامنا في تصوير مذهب المتكلمين.

الأصل الثاني ـ وهو وجود خالق مطلق التصرف ـ لازمٌ للأصل الأول، لأن هذا العالم إذا كان موجوداً بعقل مُوجِدٍ فموجده هو خالقه وهو مطلق التصرف، بمعنى أنه يختار ما يخلق على الوجه الذي يخلق. والمتكلمون وإن اتفقوا على أن خالق العالم مختار انقسموا إلى فريقين عظيمين، فالقدرية منهم ويسمّون

بالمعتزلة أيضاً، قالوا أن الخالق وضع للكون نظاماً تنطبق أصوله على مصالح المخلوقين وأودع في المخلوقين قوىً أو قُدَراً تصدر عنها آثارها بطريق التوليد والسببية أو بطريق الإرادة والاختيار. فهذا فريق من المتكلمين لا يخالف الفلاسفة في قولهم بلزوم الآثار لمصادرها أو تأثير قدر المخلوقين في أفعالهم. وقد بقي من أهل هذا المذهب إلى اليوم طائفة الشيعة الإمامية والزيدية فإنهم لا يخالفون المعتزلة في هذه الأصول. فإذا حدث في الكون حادث سأل صاحب هذا المذهب عن سببه المباشر له، وإن كانت جميع الأسباب تنتهي إلى مصدرها الأول وهو الخالق، كما يسأل الفيلسوف، بلا فرق.

والفريق الآخر الذي عنته «الجامعة»، وهو الذي يرى إسناد الآثار إلى الخالق مباشرة لم يقطع العلاقة بين الأسباب الظاهرة ومسبباتها، بل قال إن الله يُصدر وجود المسبَّب عند وجود السّبب. فلا يقال أن الأكل (مثلاً) هو الذي يحدث الشبع، بل الشّبع شيءٌ يحدثه الله عند الأكل ولكنه لا يحدثه عند الخَوى، إلا إذا أراد أن يخرق النظام الذي جرت به سنته لأمر عظيم يريد توجيه النفوس إليه. وحملَ هذا الفريق على هذا القول إنكاره نسبة الإيجاد ومنح الوجود إلى شيء سوى واجب الوجود. وقالوا في الأفعال الاختيارية إن الله يوجدها عند تعلق كسب العبد بها، ولهم في تصوير معنى الكسب كلام طويل لا يليق بهذا المقام استيفاؤه. وقالوا إن الأسباب والآلات لابد منها في صدور الأثر، إلا أن الذي يعطيه الوجودَ عند استكمالها هوالخالق. ولهذا اتفق جميع

المتكلمين على أن التكليف بالأحكام الشرعية يعتمد التمكن من الإتيان بالمكلف به من حيث حال المكلف، وصرّحوا بأنه لم يقع تكليف بشيء إلا إذا تيسّرت أسبابه وارتفعت الموانع منه. غير أنهم يلقبون هذه الأسباب بالعادية لأنه ليس من الواجب على الخالق أن يلتزمها مع اعتقادهم بأنه قررها وجرت سُننه بها. ولقبوا ما يحدث في العالم مخالفاً لها بخارق العادة. وليس كل غريب عندهم خارقاً للعادة، بل الخارق هو ما لا يدخل في مُكنة قوة حادثة ولا يقدر على إحداثه إلا القادر على مخالفة النظام الذي سَنَّه وهو الله.

هذا الفريق من المتكلمين يستند في إثبات صفة العلم لله تعالى إلى ما في هذا العالم من النظام وإلى ما حواه ذلك النظام من الأسرار والحكَم. وهل يتأتى هذا الاستناد منهم إن لم يقولوا بوجود العلاقة بين الأسباب ومسبباتها؟ كان من هذا الفريق أئمة تناول بحثهم كثيراً من الفنون كالطب وعلوم المواليد الثلاث الحيوان والنبات والمعدن، منهم الأئمة الرازيون، كفخر الدين الرازي وأبي بكر ومحمود الرازي وأمثالهم. ومنهم مثل الإمام أبي بكر الباقلاني. وكيف يتيسر لقائل أنه لا علاقة بين الأسباب والمسببات أن يبرع في فنون بنائها على الارتباط بين الآثار وما يقارنها في العادة مما هو مصدر لها في بادئ النظر.

فإذا حدث في الكون حادث سأل صاحب هذا المذهب عن سببه الذي جرت سُنة الله أن يكون معه. وإن شئت قلت سأل عن السبب الذي أصدر الله وجوده عنده. وهل يمكن أن يقول المتكلم

أنه لا علاقة بين وجود الولد ووجود والديه، أو بين جودة العمل وعلم العامل، أو بين غزارة الثمر وخدمة الشجر؟ هذا شيء لم يقل به قائل منهم قط، وإلا لما قرأ واحد منهم كتاباً ولا خَطّ في صحيفة سطراً لأنه لا علاقة بين المطالعة والفهم ولا بين التحرير والإفهام.

فإن شئت أن تقول أنه مذهب، مع ذلك غامض يكدّ الذهن في فهمه، فلك أن تقول وأن تنعم النظر حتى تفهم مبانيه وأصوله وأن تناقش بالدليل الدليلَ، وعلى الله قصد السبيل

القول بنفي الرابطة بين الأسباب ومسبباتها جدير بأهل دين ورد في كتابه أن الإيمان وحده كافٍ في أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل تحوّلْ عن مكانك فيتحول الجبل. يليق بأهل دين يعدّ الصلاة وحدَها إذا أخلص المصلي فيها كافيةً في إقداره على تغيير سير الكواكب وقلْب نظام العالم العنصري. وليس هذا الدين هو دين الإسلام. دين الإسلام هو الذي جاءَ في كتابه: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبة: 105] ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: 62] وأمثالها ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [آل عمران: 190]. فلا يمكن لأهل هذا الدين وهو هو أن يقطعوا كل علاقة بين الأسباب في هذا العالم والمسببات. ولهم أن يتيهوا على أرباب ذلك الدين الآخر بأن دينهم لم يوضع أساسه على وعث من الخوارق لا يلبث أن يخسف بالسالك فيه إذا سالَ عليه سيل الدليل، وإنما وضع على مستقرّ من الحقائق لا يتزلزل بالقائم عليه مهما عظم القال

والقيل. وليس من الممكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسببية إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله.

نعم، طرأ فساد على عقائد بعض المنتسبين إلى أئمة ذلك المذهب وأساءُوا الظن بالقدر وتظاهروا بترك الأسباب في أقوالهم وإن كانوا أشد الناس تمسكاً بها في رذائل أعمالهم. وتعلقوا من الخوارق بحبل واهن ميلاً إلى أهواء من جاورهم من الملل فظن الناظرون في قذائف أفواههم أن هذه الأوهام مما بني عليه اعتقاد أسلافهم. فلا يغترنَّ بعد ذلك مغتر بما يظنُّ أولئك الناظرون ولا بما يتوهمه هؤلاء الواهمون ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: 180].

هذا ما يتعلق برأي «الجامعة» في مذهب المتكلمين أو فلسفتهم. وننتقل الآن إلى روايتها مذهب الفيلسوف ورأيها فيه.

فلسفة ابن رشد ورأيه في المادة وخلق العالم

المادة وخلق العالم ـ قالت «الجامعة»: إن المادة «ضرب من الافتراض لا بد منه». الافتراض يراد به عند الإطلاق الفرض وهو في اصطلاح الفلاسفة ما لا وجود له والمادة عندهم موجودة كما قالت «الجامعة» فيما قبل ذلك التعريف وفيما بعده.

ثم قالت: «وبناءً عليه فالعامل الأول الذي هو مصدر القوة والفعل (أي الخالق سبحانه وتعالى) يكون غير مختار في فعله». وقالت بعد هذا بسطرين: «وهو (أي مذهب ابن رشد) مذهب

قريب جداً من مذاهب الماديين كما ترى» ثم ذكرت أن الفيلسوف يشبّه حكومة الكون بحكومة المدينة وإن المباشر للتصرف في الكون هو العقل الأول وحده، وإن السماءَ كون حي مركب من عدة دوائر، والعقل الأول في قلب هذه الدوائر ولكل دائرة عقل أي قوة تعرف بها طريقها» إلخ.

أما مسألة نفي الاختيار فقد ذكرت على إبهامها وأدى ذكرها كذلك إلى استنتاج أن مذهب ابن رشد قريب من مذهب الماديين، وليس الأمر في حقيقته كذلك.

يعلم كل ناظر في مذاهب فلاسفة اليونان أنهم كانوا فريقين إلهيِّين وماديين والأولون فريقان مَشّاؤون وإشراقيون، واشتهر اتباع أرسطو باسم المشّائين وأتباع أفلاطون باسم الإشراقيين.

وأول مميز للإلهيين عن الماديين أن الأولين يقولون بوجود واجب بريء من المادة والماديات وبوجود عقول مجردة عن المادة وغواشيها، وبأن للواجب علماً بذاته وبجميع ما يصدر عنه وعن آثاره، وأن للعقول المجرّدة عقلاً وعلماً بذواتها وبمبدئها وبما يصدر عنها. والماديون لا يقولون بشيءٍ من ذلك البتة، فالتقريب بينهما تقريب بين النقيضين. وابن رشد من مقرري مذهب أرسطو فهو من الإلهيين.

وتشبيه الفيلسوف لتدبير الكون بتدبير المدينة أكبر دليل على مفارقة الماديين كما يفارق المجرَّد المادة. وقد شرطوا في هذا التشبيه أن المدبِّر خارج عن المدبَّر مفارق له منزه عن مخالطته.

أما العقل الأول فليس كما تقول «الجامعة» فإن العقل الأول جوهر مجرد عن المادة وهو أول صادر عن الواجب، وقد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الأطلس، ونَفْسٌ لذلك الفلك تدبر حركاته الجزئية، وعقل آخر هو العقل الثاني وعن هذا الثاني صدر الفلك الثامن المسمى عندهم فلك الثوابت ونفسهُ والعقل الثالث، وهكذا إلى أن أصدر عن العقل التاسع فلك القمر ونفسه والعقل العاشر، وهو المسمى عندهم بالعقل الفعال أو العقل الفياض، وعن هذا العقل صدرت المادة العنصرية وإليه يرجع ما يحدث في عالمها. ولا يكون العقل الأول ولا غيره من العقول في قلب تلك الدوائر عند أحد من هؤلاء الفلاسفة الإلهيين بل هو مفارق لها، كما أن نفوسها جواهر مفارقة أيضاً ولها تعلق بأجسادها كتعلق أنفسنا بأبداننا.

والذي حمل الإلهيين على ذلك مبالغتهم في تنزيه الواجب وقولهم أنه واحد من جميع الوجوه، وزعمهم أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا الواحد، فيلزم أن لا يصدر عن الواجب إلا واحد وهو العقل الأول.

قال الفلاسفة الإلهيون: ولا يجوز أن تكون لأفعال الله غايات وأغراض تبعثه على إصدارها، وأن ما يصدر عنه إنما يفيض بمحض الجود المطلق عن غنى مطلق، وقد صرح ابن رشد في تهذيبه لإلهيات أرسطو بذلك. وهذا مبالغة منهم في نسبة الكمال إلى الله على أن ما يصدر عنه إنما يصدر عن علم، فالذي ينفي عنه إنما هو الاختيار، بمعنى التردّد بين الغايات ثم ترجيح إحداها،

أما الاختيار بمعنى أن الفعل صدر عن علم العالم بدون إكراه عليه فذلك لا ينفيه أحد منهم. والملّيون من متكلمين ولاهوتيين وإن لم يصرحوا بذلك، قالوا بما يؤول إليه والتزموه. فقد ذهب جمهورهم والمعوّل على رأيه عند قومه منهم، أن علم الله محيط بالكليات والجزئيات أزلاً وأبداً وقد تعلقت إرادته بتخصيص كل كائن بما هو عليه على حسب علمه. وعلمه لازم لذاته أزلي أزلية ذاته، وكل ما يكون في الكون لا بد أن يقع على وفاق مع علمه الأزلي جل شأنه، فلا تردد عنده بين الغايات بل ما يصدر عنه اليوم كان لا بد ان يصدر عنه. والأسباب والمسببات وارتباط بعضها ببعض مما انتظم في علمه فهي تصدر عنه على حسب ترتيبها في العلم. وسواءُ كان القول غامضاً أو غير غامض وسواءٌ توجه عليه من النقد ما يصعب الجواب عنه إذا روعيت بقية الأصول أو لم يتوجه كل ذلك، لا يدفع عنهم انهم قالوا بنفي الاختيار بالمعنى المعروف عند الناس وإن ثبت الاختيار بالمعنى الذي يليق بكمال الله تعالى. فالفلاسفة وجمهور المتكلمين واللاهوتيين على وفاق في حقيقة المسألة وإن اختلفت العبارات. فابن رشد، رحمه الله، لم يخرج في آرائه عن الملّيين فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين ولا قريباً منه.

طريق الاتصال

يتوهم الناظر في هذا العنوان في «الجامعة» مع مراعاة الفصل الذي تقدمه فيها، أنه عنوان لرأي ابن رشد في طريق اتصال الكون

بالخالق، فإذا استمر في قراءة ما بعد العنوان إلى آخر الفصل علم أن المراد طريق اتصال الإنسان وحده بخالقه، وعثر في آخر البحث على هذه العبارة: «وبناءً على ذلك تكون فلسفة صاحب الترجمة عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم».

أما ما بين العنوان وهذه العبارة فهو مما لا يمكن أن يتحصل له معنى مفهوم في مذهب الفيلسوف. وإني ذاكر لك رأيه في اتصال الإنسان بالله، أي قربه منه وسعادته، به وفي طريقة تكميله لنفسه حتى يستعد لذلك القرب، وبذلك تعرف أن ما جاءَ في «الجامعة» ليس بالذي تصحّ نسبته إليه خصوصاً بعد قولها أنه أخذ مذهبه في ذلك عن أرسطو من الفصل الثالث من كتابه (النفس) وما قاله أرسطو في ذلك الكتاب معروف مشهور.

أثبت أرسطو وتبعه ابن رشد وجُلّ فلاسفة الإسلام، أن نفس الإنسان التي هو بها إنسان - وهي ما يلقبونها بالنفس الناطقة - جوهر مجرد عن المادة، لا هو جسمٌ ولا حالٌ في جسمٍ وإنما له علاقة بالجسم يدبره ويصرفه، وشبهوا هذه العلاقة بعلاقة الملك بالمدينة وهو خارج عنها، ولهذه النفس آلة في الجسم بها يكون التدبير.

وجعلوا مراتب النفس في استحصالها كمالها العلمي أربعاً: (الأولى) العقل الهيولاني (والثانية) العقل بالملَكة (والثالثة) العقل المستفاد (والرابعة) العقل بالفعل.

قالوا، والذي يرقى بالنفس في هذه المراقي هو العقل الفعّال وهو ذلك العقل العاشر المصرّف للمادة العنصرية لا عقل الإنسانية

العام، كما تقول «الجامعة»، فإن أرسطو وابن رشد لا يقولان بعقل يسمى عقل الإنسانية العام، بل كان ذلك من مزاعم أفلاطون التي عُنيَ أرسطو بإبطالها وتبعه ابن رشد وغيره في نفيها. فالعقل الفعال هو الذي يخرج النفس من العقل الهيولاني إلى العقل بالملَكة ومن العقل بالملَكة إلى العقل المستفاد ومنه إلى العقل بالفعل.

قالوا وهذا الاتصال الذي يفيض به العقل الفعال على النفس ما استعدت له من المعقولات له علة، وعلته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني، وقوة كاسبة هي العقل بالملَكة، وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس جهة الاشراق متى شاءت بملَكَةٍ متمكنة وهي المسمّاة بالعقل بالفعل.

ثم إن الفيلسوف وأتباع مذهب أرسطو ذكروا آراء بعض الفلاسفة ممن لايُعتد بقولهم وفيها ما يشبه ما نسبته «الجامعة» لابن رشد. منها أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو إياها. واستدلوا على استحالة هذا القول بأنه يلزم عليه أن تصير النفس جميع المعقولات التي تحصل لها وتصير المعقولات كلها معقولاً واحداً، بل يلزم عليه انعدام النفس ووجود ما عقلته أو استحالت النفس إليه، وهو محال وخلاف الفرض. ونقلوا عن فرفوريوس أنه قال إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهو حق في رأيهم، ولكنه قال إن معنى اتصالها بالعقل الفعال أن تصير هي نفس العقل الفعال لأنها تصير

العقل المستفاد. والعقل الفعال يتصل نفسه بالنفس فيكون العقل المستفاد. وقد أبطلوا هذا القول بأنه يستلزم أن يكون العقل متجزئاً قد تصل منه شيء دون شيء، وهو مجرد لا يتجزأ أو تتصل به النفس اتصالاً واحداً تكون به النفس كاملة واصلة إلى كل معقول وهو ليس بحاصل في جميع الأحوال. وقالوا إن دعوى اتحاد شيء بشيء آخر على معنى استحالة الأول إلى الثاني قضية شعرية غير معقولة فلا يصح النظر فيها، أما استحالة النفس إلى العقل الفعال فلم يقل به أحد.

فقد عرفت من هذا أن اتصال النفس بالعقل الفعال ليس معناه الفناء فيه أو الاندغام، كما عرّفته «الجامعة»، بل معناه أن ترتفع النفس بقواها عن ظلمة الطبيعة بما يكون لها من الاستعداد وتنجذب نحو العالم الأعلى، فتشرق فيها المعلومات بمحاذاتها لمطلع ذلك النور الأجلى. فهل مع هذا يصحّ أن يُنسب إلى الفيلسوف ما عَدَّه غير معقول؟؟

قال الفيلسوف وشيعته إن النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصورة المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به، بل هي جوهر عاقل ذو آلة بالجسم، فإذا استحال الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظاً للعلاقة معها بالموت، لم يضرّ ذلك جوهرها بل تكون باقية بما هي مستفيدة الوجود من الجواهر العقلية. فالنفس بعد مفارقتها للبدن باقية على استقلالها لا تعدم شخصيتها بالفناء في شيء سواها؛ لا عقلَ فعالَ ولا وجودَ واجبَ، وهي تسعد بكمالها

العلمي والأدبي الذي حصلته مدة تعلقها بالبدن. وجوّز الفيلسوف أن تتعلق بعد فراقها للبدن بجسم آخر من عالم آخر تتخيل فيه ما هو لذة لها، وتشقى بجهلها ورداءة ملكاتها. فالنفس عند الفيلسوف باقية خالدة، خلودُها خلودٌ لشخصها المتميز من كل شيءٍ سواها سواءٌ كان عقلاً فعالاً أو غيره.

فهل بعد هذا يعدُّ الفيلسوف مادياً ومذهبه مذهباً مادياً قاعدته العلم؟ لا، بل هو إلٰهي ومذهبه إلٰهي قاعدته العلم قائل بخلود النفس وسعادتها وشقائها وعذابها ونعيمها كما رأيت.

بقي علينا أن نشير إلى ما نقله فلاسفة أوروبا عن الفيلسوف الجليل ابن رشد في مبدأ العالم ومصدر وجوده. قالوا: لم يكن يُعرف العلم والفلسفة عند الأوروبيين إلا في مدارس المسلمين في إسبانيا، فكان يقصد تلك المدارس طلاب العلم من كل ناحية. كان يجلس في درس الفيلسوف عدد عظيم. لم تأتِ نهاية القرن الثاني عشر (الميلادي) إلا وقد انتشر بين المشتغلين بشيء من العلم رأيٌ زعزع طمأنينة الكنيسة وأفزع القابضين على مفاتيح القلوب بذلك الوقت، الواقفين على أبوابها يأذنون لما شاءُوا من العقائد والأفكار أن يدخل فيها ويطردون عنها ما شاءُوا. ذلك الرأي الذي أخذ يتسرَّب إلى القلوب رغم حجابها هو أن الكون أجمع يرجع في وجوده إلى واحد هو حياة الكل، وهو روح يقوم به كل جزء منه. وقالوا: إن الذي نشر هذا المذهب بين الناس هم تلامذة ابن رشد ففهم بعض علمائهم من ذلك أن ابن رشد كان يقول أن مبدأ العلم هو أصل عرضت له صور العالم، أو روحٌ ظهر

في مظاهر الكائنات كما يقول الصوفية أو نحو ذلك. واستتبع هذا رأياً آخر وهو أن كل صورة من صور الموجودات إذا بطلت فإنما تعود إلى أصلها وهو الوجود المطلق. وظن الواهِمُ أن الأرواح تعود بعد مفارقة الأجسام إلى مشرقها العام وتفقد امتيازها فيه، وذلك كله وإن ذهب إليه بعض النظار من الأوروبيين، غير ما يقول ابن رشد.

على أن الصوفية وهم المصرّحون بوحدة الوجود، المعبّرون بالشهود أولاً والفناء آخراً، الناطقون في ذلك بما لم ينطق به أحد سواهم، لم يقولوا بزوال هويّات النفوس زوالاً حقيقياً، بل قالوا أنها خالدة بعد مفارقة الأبدان ولكنها تسعد في خلودها باستغراقها في شهودها، وذهولها عن كل ما يشغلها عن مصدر وجودها. فهي غنية بعرفانه عن معرفتها بنفسها، وهو ما يعبّر عنه بالفناء ولذته، والمَحْو وبهجته. وهو معنى تقصُرُ دون إيضاحه العبارات، وإن كفى في تعريفه لأهله أخفى الإشارات.

ولعل «الجامعة» لا تعتب على الكاتب في ما كتب، وفي ما أجاب به مَن طلب، فقد وفّى حقاً لها لو أغفله مع علمها بالقدرة عليه، لحقّ لها أن توجّه العتب إليه.

هذا ما أردنا إيجاز القول فيه متعلقاً بفلسفة المتكلمين ورأي الفيلسوف، وستتبعه بمقال آخر في ما حكمت به «الجامعة» من الكلام على الاضطهاد في النصرانية والإسلام. إن شاءَ الله تعالى (انتهى رد الأستاذ الأول باختصار يسير).

جواب «الجامعة» الأول

«الجامعة»: هذا هو ردُّ الأستاذ الأول وعليه نجيب.

يؤخذ من هذا الرد أن الأستاذ يخطّيء «الجامعة» في أربع مسائل.

المسألة الأولى: إن المتكلمين لا ينكرون الأسباب.

المسألة الثانية: ان فلسفة ابن رشد غير ما ذكرته «الجامعة». .

المسألة الثالثة: إن هذه الفلسفة في «العقول» غير ما ذكرته «الجامعة».

المسألة الرابعة: تخطئة الأستاذ «الجامعةَ» في أمور جزئية سنشير إليها.

ولقد بحثنا في هذه المسائل في الجزء التاسع من «الجامعة» بحثاً وافياً ولكننا لم نقصد يومئذٍ النزول إلى أعماقها فراراً من الكلام في مسائل خطيرةٍ يَحْسُن عدم الكلام فيها. أما الآن وقد اضطررنا إلى ذلك فنقول في كل واحدة منها.

المسألة الأولى: جحود المتكلمين واللاهوتيين، الأسباب

إن الكلام الذي عليه الخلاف في هذا الموضوع منشور في الصفحة تسعين من هذا الكتاب وهذا نصه: «بما أن الخالق مطلق التصرف في الكون فلا تسأل إذاً عن السبب إذا حدث في الكون شيءٌ لأن الخالق نفسه هو السبب وليس من سبب سواه. إذاً فلا

يلزم عن ذلك قطعياً أن يكون بين حوادث الكون روابط وعلائق كأنْ ينتج بعضها عن بعض لأن هذه الحوادث تحدث بأمر الخالق وحده. وفي الإمكان أن يكون العالم بصورة غير الصورة المصور بها الآن وذلك بقدرة هذا الخالق».

هذا ما ذكرناه عن المتكلمين والأسباب وأوجب رد الأستاذ. ولكن يظهر أن الأستاذ قد استنتج منه أننا نعتقد أن المتكلمين ينكرون الأسباب إنكاراً مطلقاً. فنحن نستغرب هذا الاستنتاج. إذ ليس في الدنيا جاهل فضلاً عن عاقل يقول أن المتكلمين يقولون: «إنه لا علاقة بين الأكل والشبع وبين وجود الولد ووجود والديه وبين جودة العمل وعلم العامل وبين غزارة الثمر وخدمة الشجر» كما ذكر الأستاذ. ذلك أن هذه الأشياء مسائل محسوسة ويكفي لإثباتها أن يجوِّع أحد الجاحدين لها ثم يُطعم. . . ـ وإنما قلنا أنه «لا يلزم قطعياً» أن يكون بين الحوادث ارتباط. أي أنه يمكن أن تحدث الحوادث بلا أسباب، فيوجد الشبع بلا أكل، والولد بلا والديه وهلمَّ جراً. وهنا نقطة الخلاف الكبرى التي تتنازع حولها الإنسانية منذ إنشاء العالم.

ومعنى «لا يلزم عن ذلك قطعياً» نفي اللزوم والضرورة في الطبيعة وإرجاع الأسباب كلها إلى الخالق. وأصحاب هذا المذهب يقولون ذلك للرد على الفلاسفة الذين يقولون أن الله لا يصنع شيئاً في الكون «إلا بسبب داخلي لازم وضروري». ذلك أن الفلاسفة يهدمون «باللزوم والضرورة» كل الأديان. وإليك البيان:

إذا ثبت أن الله لا يصنع شيئاً إلا «بسبب لازم ضروري» أي بسبب لابدَّ منه ولا غنى عنه، فقد حدثت في الأديان الأحداث التالية:

أولاً: بطل الوحي وصار عبارة عن قوة من القوى الطبيعية.

ثانياً: بطل الاعتقاد بالبعث والحشر، أي قيامة الأجساد والحساب في اليوم الأخير.

ثالثاً: بطل الاعتقاد بالمعجزات (العجائب).

رابعاً: بطل الاعتقاد بأن الله يحيط علماً بالجزئيات التي تحدث في العالم من الأشخاص.

خامساً: صار الخالق مقيّداً بنظام ثابت لا يتيغير ولا يقدر أن يغيره، وأصبحت أفعاله اضطرارية لا اختيارية، لأنها مبنية على اللزوم والضورة.

ومن أجل هذا عجبنا من رغبة الأستاذ في إثبات الأسباب للمسبّبات. ومما زاد عجبنا أن المجلة التي تدافع عن فضيلته قالت بعد صدور رد «الجامعة» في الجزء التاسع، أنه جاء في القرآن الكريم: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا﴾ تريد بذلك أن تثبت أن النواميس الطبيعية لا تتغير ولا تتبدَّل. مع أنه لو قام حجة الإسلام الإمام الغزالي من قبره وسمع هذا القول لكسر قلم صاحب تلك المجلة وضحك من بساطته وعدم اطلاعه على الشؤون التي يبحث فيها، لأنه استشهد بتلك الآية للغرض الذي ذكره، مع أنها لم ترد في القرآن لهذا الأمر بوجه الإطلاق.

وإن قيل: إننا لا نقول أن الله لا يبدل سُننه فهو خالقها وهو قادر على تبديلها، وإنما نقول إننا: «لا نقطع العلاقة بين الأسباب الظاهرة ومسبّاتها لأن الله يُصدر وجود المُسبِّب عند وجود السبب إلا إذا أراد أن يخرق النظام الذي جرت به سننه لأمر عظيم يريد توجيه النفوس إليه» انتهى مأخوذاً من رد الأستاذ.

فنقول إن هذا التخلُّص الذي يُراد به التوفيق بين الدين والفلسفة لا يغير وجه المسألة. فإنهُ متى حُذفت كلمة «التلازم والضرورة» من النواميس الطبيعية صارت هذه النواميس فوضى وصار المعتقد بها كأنه لا يعتقد بها. فاعتقاده حينئذٍ بالأسباب أو عدمه سيان. فالمهم إذاً إنما هو مسألة «الضرورة والتلازم» فمن قال بالتلازم والضرورة في نظام الكون كان فيلسوفاً معتقداً بالأسباب وبالنواميس الطبيعية، ومن أنكر هذه الضرورة وهذا التلازم كان متكلماً جاحداً للأسباب.

وتأييداً لهذا القول نستشهد بإمامين عظيمين قولُهما حجة ساطعة وحكمهما حكم قاطع لا يُردّ. الأول الإمام أبو حامد الغزالي حجة الإسلام وإمام المتكلمين. والثاني الفيلسوف ابن رشد نفسه. فإن الأول ينكر الأسباب والثاني يثبتها. وإليك ما قاله في هذا الموضوع هذان النابغتان ننقله بإسهاب وتطويل، إذ فيه شرح طويل لأعوص مسائل الفلسفة وأهمها. وبذلك تقطعُ جَهيزَةُ قولَ كل خطيب، وتظهر صحة ما نشرته الجامعة ظهوراً لا يُبقي مجالاً للرد والاعتراض.

الغزالي وإنكاره الأسباب، ملخّصٌ من كتابه «تهافت الفلاسفة» بنصه العربي الأصلي

قال الإمام الأكبر أبو حامد الغزالي رحمه الله في كتابه: «تهافت الفلاسفة» الذي لا يزال إلى اليوم المرجع الأعلى لجميع الذين يرومون نقض الفلسفة ما خلاصته:

«هذا ما أردنا أن نذكره في العلم الملقب عندهم بالإلهي أما الملقب بالطبيعيات فهي علوم كثيرة نذكر أقسامها ليعرف أن الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا إنكارها إلا في مواضع» «وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيءٍ في هذه العلوم وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربع مسائل. الأولى حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبّب ولا وجود المسبب دون السبب. وأثر هذا الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات». ثم قال وإنما يجب علينا إنكار هذا القول لأنه: «ينتفي به إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قَلْب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وشَقّ القمر. ومَنْ جعل مجاري العادات (هي بمعنى الأسباب والنواميس) لازمة لزوماً ضرورياً أحال جميع ذلك «أي اعتقده محالاً» وأوّلوا ما في القرآن من إحياء لموتى وقالوا أراد به إزالة موت الجهل بحياة العلم وأوّلوا تلقف العصا لسحر السحرة بإبطال الحجة الإلهية الظاهرة على يد موسى. وأما شقّ القمر فربما أنكروا وجوده وزعموا أنه لم يتواتر». وبعد أن أثبت

أبو حامد أن الفلاسفة لم يثبتوا من المعجزات الخارقة للعادات إلا ثلاثة أمور: الأول خاصية في القوة المتخيلة. والثاني خاصية في القوة العقلية النظرية. والثالث القوة النفسيَّة العملية ـ وكلها تكون للأنبياء ـ عاد إلى الأسباب فقال «لا ننكر شيئاً من ذلك وإنما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وغيره. فلزم الخوض في هذه لإثبات المعجزات ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء». ثم ابتدأ بالبحث فقال: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبّباً ليس ضرورياً عندنا. فليس من ضرورة وجودِ أحدهما وجودُ الآخر ولا من ضرورة عدمِ أحدهما عدمُ الآخر، مثل الري والشرب والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجزّ الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلمَّ جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحِرَف. وإن اقترانها إنما هو لِما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق لا لكونها ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق. بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جَزّ الرقبة وإدامة الحياة مع جزّ الرقبة. وهلمَّ جراً إلى جميع المقترنات. وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته».

ثم أخذ أبو حامد إمام المتكلمين، يثبت قوله فقال في مثال النار والقطن إذا أدنيت منه فاحترق «إن النار جماد لا فعل لها. فما الدليل على أنها الفاعل في الاحتراق. ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار. والمشاهدة تدل على الحصول

عنده ولا تدل على الحصول به وإنه لا عِلّة سواه». وبذلك وضع الإمام بينه وبين قاعدة الفيلسوف باكون(*) سوراً عالياً، ولكنه وراءَ هذا السور استطاع ضعضعة أساس الفلسفة في ذلك الزمان.

ثم قال: «فقد تبين أن الموجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به. ومن أين يأمن الخصم أن يكون في المبادئ للوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها. ولهذا اتفق محققوهم على أن هذه الأعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها إنما تفيض من عند واهب الصور وهو مَلَك أو ملائكة. وبهذا يبطل دعوى من يدعي أن النار هي الفاعلة للإحراق والخبز هو الفاعل للشبع والدواء هو الفاعل للصحة إلى غير ذلك من الأسباب». ثم قال: «وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقاة القطنة النار أمكن في العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقاة». ثم إنه توقع الاعتراض على ذلك فقال: «فإن قيل فهذا يجرُّ إلى ارتكاب محالات شنيعة فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها وأضيف إلى إرادة مخترعها (خالقها) ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين بل أمكن تنوعه فليجوّز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة. ومن وضع كتاباً في بيته فليجوّز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً أو انقلب حيواناً. أو لو ترك غلاماً في بيته فليجوز

(*) Roger Bacon (1214 - 1294).

انقلابه كلياً. وإذا سُئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن وإنما الذي أعلمه إني تركت في البيت كتاباً ولعله الآن فرساً وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه. فإن الله تعالى قادر على كل شيءٍ ممكن وهذا ممكن فلا بد من التردد فيه ـ والجواب أن نقول أن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندّعِ أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع. واستمرار العادة بها مرّة بعد أخرى يرسّخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية».

ثم عاد أبو حامد إلى حرق النار فقال: «نجوّز أن يُلقى شخص في النار فلا يحترق إما بتغير صفة النار أو بتغير صفة الشخص فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها وتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار حقيقتها. أو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرجه عن كونه لحماً وعظماً فيدفع أثر النار. فإنا نرى من يطلي نفسه بالطِلْق [دواءً] ثم يقعد في تنّور موقّد فإنه لا يتأثر بالنار. والذي لم يشاهد ذلك ينكره. وفي مقدورات الله عجائب وغرائب ونحن لم نشاهد جميعها فلا ينبغي أن يُنكر إمكانها ويُحكم باستحالتها. وكذلك إحياءُ المَيْت وقلب العصا ثعباناً ممكن بهذا الطريق. وهو أن المادة قابلة لكل شيء. فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دماً ثم الدم يستحيل نطفة والنطفة توضع في البطون فتخلق حيواناً. وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول. فلِمَ يحيل الخصم (أي يعتقد محالاً) أن يكون

في مقدورات الله تعالى أن يدبر المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عُهد فيه. وإذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط للأقل. فتستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة النبي».

«فإن قيل هل تصدر هذه من نفس النبي أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي، قلنا الأولى بنا ويكم إضافة ذلك إلى الله تعالى إما بغير واسطة أو بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصرفت همة النبي إليه وتعين نظام الخير في ظهوره لاستمرار نظام الشرع».

خاتمة كتابه تهافت الفلاسفة وفيه زبدة مذهبه ومذهب الفلاسفة في الأسباب وغيرها

وبعد ذلك انتقل الإمام الغزالي إلى مسألة حشر الأجساد ثم ختم كتابه بهذه الخاتمة البديعة التي جمع فيها مذهبه ومذهب الفلاسفة في الأسباب وغيرها. وهذا نصها:

«إن المقترنات في الوجود اقترانها ليس بطريق التلازم بل العادات يجوز خرقها فيحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور (أي البعث وقيام الأجساد من الموت) دون وجود أسبابها. وقد يكون ذلك بأسباب ولكن ليس من شرطه أن يكون السبب هو المعهود بل في خزانة المقدورات عجائب وغرائب ولم يبعد أن يكون في إحياء الأبدان منهاج غير ما نشاهده. وقد ورد في بعض الأخبار أنه يغمر الأرض في وقت البعث مطر قطراته تشبه النّطف ويختلط بالتراب فأي بعدٍ في أن يكون في الأسباب الإلهية أمر يشبه ذلك».

(فإن قيل) الفعل الإلهي له مجرى واحد مضروب لا يتغير ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ وقال تعالى: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ وهذه الأسباب التي أوهمتم إمكانها إن كانت فينبغي أن تطّرد أيضاً وتتكرر إلى غير نهاية وأن يبقى هذا النظام الموجود في العالم من التولد والتوالد إلى غير نهاية. وبعد الاعتراف بالتكرر والدور فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور في كل ألف ألف سنة مثلاً ولكن يكون ذلك التبدل أيضاً دائماً أبدياً على سَنَنٍ واحد فإن سُنّة الله لا تبديل فيها وهذا إنما كان لأن الفعل الإلهي يصدر عن المشيئة الإلهية. والمشيئة الإلهية ليست متعينة لجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها، فيكون الصادر منها كيف ما كان منتظماً انتظاماً يجمع الأول والآخر على نسق واحد كما نراه في سائر الأسباب والمسببات. فإن جوّزتم استمرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهَد الآن أو عَوْد هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرر والدور فقد رفعتم القيامة والآخرة وما دل عليه ظواهر الشرع، إذ يلزم عليه أن يكون قد تقدم على وجودنا هذا البعث كرّات وسيعود كرّات وهكذا على الترتيب. (وإن قلتم) أن السُنّة الالهية بالكلية تتبدل إلى جنس آخر ولا تعود قط هذه السُنّة وتنقسم مدة الإمكان إلى ثلاثة أقسام: قسم قبل خلق العالم إذ كان الله تعالى ولا عالَم، وقسم بعد خلقه على هذا الوجه، وقسم به عَوْد الأجساد وهو المنهاج البعثي، بطل الاتساق والانتظام وحصل التبديل لسُنّة الله وهو محال، فإن هذا إنما يمكن بمشيئة مختلفة باختلاف الأحوال. أما المشيئة الأزلية

فلها مجرى واحد مضروب لا تتبدل عنه لأن الفعل مُضاهٍ للمشيئة على سَنَنٍ واحد لا تختلف بالإضافة إلى الأزمان. وزعموا أن هذا لا يناقض قولنا إن الله تعالى قادر على كل شيء، فإنا نقول إن الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الأمور الممكنة، على معنى أنه لو شاء لفعل وليس من شرط صدق قولنا هذا أن يشاء ولا أن يفعل. وهذا كما أنّا أن نقول إن فلاناً قادر على أن يجزّ رقبة نفسه وينفخ بطن نفسه ويصدق لك على معنى أنه لو شاءَ لفعل ولكنا نعلم أنه لا يشاءُ ولا يفعل. وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا يناقض قولنا إنه قادر بمعنى أنه لو شاء لفعل، فإن الحمليات لا تناقض الشرطيات كما ذكر في المنطق. إذ قولنا لو شاء لفعل شرطي موجب، وقولنا ما شاء وما فعل حمليتان سالبتان والسالبة الحملية لا تناقض الموجبة الشرطية. فإذن الدليل الذي دلنا على أن مشيئته أزلية وليست متعينة يدلنا على أن مجرى الأمر الإلهي لا يكون إلا على انتظام واتساق بالتكرر والعود، وإن اختلف في آحاد الأوقات فيكون اختلافه أيضاً على انتظام واتساق بالتكرر والعود. وأما غير هذا فلا يمكن. (والجواب) إن هذا استمداد من مسألة قِدَم العالم وإن المشيئة قديمة فيكون العالم قديماً. وقد أبطلنا ذلك وبيّنا أنه لا يبعد في العقل وضع ثلاثة أقسام، وهو أن يكون الله تعالى موجوداً ولا عالَمَ ثم يخلق العالم على النظام المشاهدَ ثم يستأنف نظاماً ثانياً وهو الموعود به في الجنة ثم يعدم الكل حتى لا يبقى إلا الله سبحانه. وهو ممكن لولا أن الشرع قد ورد بأن الثواب والعقاب والجنة والنار لا آخر لها. وهذه المسألة

كيف ما رُدِّدتْ تبنى على مسألتين؛ إحداهما حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم. والثانية خرق العادات بخلق المسببات دون الأسباب أو إحداث أسباب على منهج آخر غير معتاد وقد فرغنا من المسألتين جميعاً».

هذا رأي الإمام الغزالي في الأسباب والمسببات. ومنه يظهر ظهوراً ما بعده ريب أن المتكلمين يعتقدون «بخلق المسببات دون الأسباب». أو بأسباب تُخلق حين الحاجة إليها على منهج آخر غير معتاد» و«الجامعة» قالت أقل من ذلك. بقي أن نقول إن مسألة الأسباب والمسببات أهمُّ كثيراً مما يُظن كما رأى القارئ في كلام الإمام الغزالي، لأن جحودها تأييد للدين. ولذلك نقول مرة ثانية إننا عجبنا من رغبة الأستاذ في إثباتها.

ابن رشد ورده على الغزالي في هذه المسألة
ملخص من كتابه «تهافت التهافت» بنصه العربي الأصلي

ويعلم القراء أنه لمّا قام ابن رشد في الأندلس لنصرة الفلسفة وتعليمها للناس لم يجد أمامه خصماً أشدَّ من الإمام الغزالي صاحب كتاب «تهافت الفلاسفة» وقد كتب الإمام الغزالي هذا الكتاب في المشرق لمقاومة فلاسفته كابن سينا والفارابي والكندي وغيرهم لأن فلسفتهم كانت قد نبهت العقول وأثارت الأفكار. فقدر الغزالي بهذا الكتاب على إخماد تلك النار بحجته القوية وبيانه الباهر، لا سيما وإنه لم يكن بين فلاسفة العرب الذين عاصروه رجل قادر على سحر العقول مقدرته، ولذلك ضعفت

الفلسفة في المشرق ضعفاً شديداً. ولكن هذا الضعف لم يَطُل، فإن الفلاسفة تنبهوا بعده في المغرب (الأندلس ومراكش) وقام ابن طفيل وابن بجا ينصران الفلسفة والعقل اللذين ضعضع الغزالي دعامتهما؛ فزهت الفلسفة في الغرب بعد ذبول زهرتها في الشرق، وخلفت قرطبة والقيروان بغداد في العلم والفلسفة. ولما قام ابن رشد كان أول همٍّ له الرد على الغزالي لنقض حججه كما نقض الغزالي حجج الفلسفة، فكتب يومئذٍ كتابه: «تهافت التهافت» يريد تهافت كتاب الغزالي أي سقوطه. وإليك ما قاله في هذا الكتاب رداً على مذهب الغزالي في جحود الأسباب مُلخّصاً من نصه العربي الأصلي الذي يحسدنا الأفرنج لمقدرتنا على الوقوف عليه.

قال ابن رشد بعد لومه الغزالي لأنه بحث بحثاً عقلياً في معجزات الأنبياء وعلاقتها بمسألة الأسباب: «أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تُشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي. والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جَنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك. ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لابدَّ له من فاعل. أمّا أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها أو بما تتم أفعالها بسبب من خارجٍ إما مفارق وإما غير مفارق، فأمر ليس معروفاً بنفسه وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير. وإن ألفوا هذه الشبهة في الأسباب الفاعلة التي لا يُحسّ أن بعضها يفعل بعضاً لموضع ما ههنا من المفعولات التي لا يُحس فاعلها فإن ذلك ليس بحق، فإن التي لا تُحس أسبابها إنما صارت مجهولة بالطبع ومطلوبة فيما ليس

بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورة. وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول. فما أتى به (أبو حامد) في هذا الباب مغالطة سفسطائية» ثم قال: «إن الاتفاق في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً. وكون الموجود مقصوداً به غاية يدل على أن الفاعل هو عالم به. والعقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يُفرّق من سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسببات وإن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء مبطل للعلم ورافع له. فإنه يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً بل إن كان فمظنون ولا يكون ههنا برهان ولا حَدّ أصلاً. ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً. وأما من يسلم أن ههنا أشياء ضرورية وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية، فلا ينكر الفلاسفة ذلك. فإن سمّوا مثل هذا «عادة» جاز وإلا فما أدري ما يريدون باسم «العادة»، هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات. ومحال أن يكون لله تعالى عادة فإن العادة مَلَكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر. والله عز وجل يقول: ولن تجد لسنة الله تحويلاً وإن أرادوا أنها عادة للموجودات فالعادة لا تكون إلا لذي نفس. وإن كانت لغير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة. وهذا غير ممكن، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما

ضرورياً وإما أكثرياً. وإما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً. وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة. فهو لفظ مُموّه إذا حُقق ولم يكن تحته معنى، إلا أنه فعل وضعي مثل ما تقول: «جرت عادة فلان أن يفعل كذا أو كذا» يرون أنه يفعل في الأكثر. وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم تكن هنالك حكمة أصلاً من قِبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم. فكما قلنا لا ينبغي أن يُشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضاً ومن بعض وإنها ليست مكتنفة بأنفسها في هذا الفاعل بل بفاعل من خارجٍ فعلُه شرط في فعلها بل في وجودها فضلاً عن فعلها. وأما ما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف الحكماء». ثم بعد ذلك يقول: «كل ذي علم فاعل عندهم (أي عند الفلاسفة) باختيار لكن لموضع الفضيلة التي هنالك لا يصدر عندهم من الضدين إلا أفضلهما. واختيارها ليس بشيءٍ يكمل ذواتها إذ كان ليس لذواتها نقص». ثم قال بعد ذلك في مطلب آخر: «لما رأى (أبو حامد) أن القول بأن ليس للأشياء صفات خاصة ولا صور عنها تلزم الأفعال الخاصة بموجود موجود هو قول في غاية الشناعة وبخلاف ما يعقله الإنسان سلمه ونقل الإنكار إلى موضعين؛ أحدهما أنه قد يمكن أن توجد هذه الصفات للموجود ولا يوجد لها تأثير فيما جرت به عادته أن يؤثر فيه، مثل النار مثلاً، فإنه يمكن أن توجد الحرارة لها ولا تحرق ما يدنو منها وإن كان شأنه أن يحترق إذا قرب من النار. والموضع الثاني أنه ليس

للصورة الخاصة بموجود موجود مادة خاصة. فأما القول الأول فإنه لا يبعد أن تسلّمه الفلاسفة له فلا يمتنع أن تقترن النار بالقطن مثلاً في وقت ما فلا تحرقه إن وجد هنالك شيء ما إذا قارن القطن صار غير قابل به للاحتراق. أما إن المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فشيءٌ لا يقدر المتكلمون أن ينفوه. ولا خلاف (بين الفلاسفة) أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة أن المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل إحدى الصورتين ومرة تقبل مقابلها «أي ضدها»، كالحال عندهم في صور الأجسام البسيطة الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض، وإنما الخلاف فيه فيما ليس له مادة مشتركة أو موادها مختلفة، هل يمكن أن يقبل بعضها صور بعض. مثال ذلك ما شأنه أن يُشاهدَ غير قابل لصورة ما من الصور إلا بوسائط كثيرة هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط. مثل ذلك أن الاسطقسات تتركب حتى يكون منها نبات ثم يغتذي منه الحيوان فيكون منه دم ونطفة ثم يكون من النطفة حيوان كما قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾: فالمتكلمون يقولون أن صورة الإنسان ممكن أن تحلّ في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد، والفلاسفة يدفعون هذا ويقولون لو كان ممكناً لكانت الحكمة في أن يُخلق الإنسان دون هذه الوسائط ولكان خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم. وكل واحد من الفريقين (المتكلمين والفلاسفة) يدعي أن ما يقوله معروف بنفسه وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه. وأنتَ فاستفتِ قلبك فما أنبأك فهو غرضك الذي يجب اعتقاده وهو الذي

كُلفتَ إياه والله يجعلنا وإياكَ من أهل الحقيقة واليقين».

وبعد هذا القول الذي أثبت به تلازم الأسباب والمسببات قال: «وقد ذهب بعض الإسلام إلى أن الله تعالى يوصَف بالقدرة على اجتماع المتقابِلَيْن (أي الضدين) والقول الكلي الذي يحل هذه الشكوك أن المجودات تنقسم إلى متقابلات (متضادات) وإلى متناسبات. فلو جاز أن تفترق المتناسبات (ومنها الأسباب ومسبباتها على ما بينه آنفاً) لجاز أن تجتمع المتقابلات، لكن لا تجتمع المتقابلات ولا تفترق المتناسبات. هذه حكمة الله في الموجودات وسُنته في المصنوعات ولن تجد لسُنة الله تبديلاً. وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الإنسان ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علّة وجودها في الموجودات. ولذلك العقل ليس بجائز فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم».

ثم ردَّ ابو الوليد في ختام كتابه عل ما ذكره الغزالي في مسألة حشر الأجساد وقد نشرنا رده في الصفحة 108 في الباب الثاني.

بقي علينا نقل شهادات لابن رشد نفسه في مناظريه إثباتاً لما نشرناه عنهم. فقد قال أبو الوليد في كتابه «تهافت التهافت» الصفحة 60 «إن الأشعرية (من المتكلمين) وضعوا في جميع الموجودات أفعالاً جائزة ولم يروا فيها ترتيباً ولا نظاماً ولا حكمة ما اقتضتها طبيعة الموجودات، بل اعتقدوا أن كل موجود يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه وهذا يلزمهم في العقل ضرورةً.

وجحدوا الأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية وقالوا إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحي الذي في الشاهد أفعالاً وإنما فاعلها الحي الذي في الغائب». وقال في الصفحة 107 «وأما الأشعرية فإنهم جحدوا الأسباب المحسوسة، أي لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض وجعلوا علة الموجود المحسوس موجوداً غير محسوس بنوع من الكون غير مُشاهد ولا مَحسوس وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان». وقال في آخر كتابه (فصل المقال): «كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها سفسطائية، فإنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثوابت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسبّبات والصور الجوهرية والوسائط» ـ فمن ذلك كله يتضح رأي ابن رشد في مناظريه الذين عنيناهم في ترجمته وهو أصدق دليل على اننا لم ننسب إليهم إلا ما كان ينسبه إليهم هو نفسه.

وأما «المعتزلة» التي ذكر الأستاذ عنها أنها من بين فرق المتكلمين الفرقة التي تعتقد بالأسباب اعتقاداً وطيداً، فإنها لا تدخل في موضوعنا. وذلك لعدة أسباب: منها أن المعتزلة كانت خصماً للمتكلمين الذين كان ابن رشد ينازلهم في مناظراته، وخصم خصمك صديق لك وإن كانت تفصلك عنه أمور أخرى. ومنها أن المعتزلة لم تأخذ مبادئها العقلية في الأسباب وغيرها إلا من الفلسفة اليونانية التي سعى المنصور ثاني خلفاء العباسيين في ترجمة بعض كتبها قبل المأمون. ولذلك كان النبع الذي استقت

منه هي وابن رشد واحد. ومنها أن المعتزلة رامت ان تعمل في الدين الإسلامي ما عمله الأنجيليون (البرُوتستانت) بعدها في الدين المسيحي، فإنها قررت خلق القرآن وغير ذلك من الأمور. فهي إذاً موضوعة خارج دائرة المتكلمين الذين وظيفتهم الدفاع عن السُنة الأصلية الحقيقية، وتاريخها تاريخ بدعة في الإسلام ولا يختلف في ذلك اثنان من علماء السُنَّة. وقد صرّح بلك الإمام الغزالي في الأسطر الأخيرة من كتابه «تهافت الفلاسفة» وردَّ عليها في هذا الكتاب وقال في صدره أنه يُلزم الفلاسفة مذهبها ليردّ عليهم وعليها معاً.

المسألة الثانية: حقيقة فلسفة ابن رشد

قبل الخوض في اعتراض الأستاذ على ما نقلته «الجامعة» من فلسفة ابن رشد نقدم بعض مقدمات زيادة في الإيضاح. فنقول:

1 ـ من المعلوم أن مبادئ الفلاسفة لا تُعرف من كتاب واحد من كتبهم بل من مجموع كتبهم. فالذي يُقدم على بسط فلسفة لأحد الفلاسفة يجب عليه مطالعة أهم كتبه ليستشهد بها.

2 ـ إن كتب الفيلسوف ابن رشد لم تُنشر كلها في اللغة العربية. وحسبك أنها اليوم أندر الكتب، حتى إن مكتبة المجلس البلدي في الثغر لا تتضمن كتاباً منها وهي في الأصل مخطوطة بخط مغربي. ولما كان النسّاخ العرب ينسخونها باللغة العربية كانوا يحذفون المواضع المهمة منها أو يبدّلونها فراراً من الملام والاضطهاد. وإنما نُشرت سالمة

صحيحة في اللغة اللاتينية فقط لأن يهود الأندلس من تلامذة ابن رشد «وأكثر تلامذته كانوا من اليهود والنصارى» نقلوها إلى لغتهم العبرانية لما طردهم العرب من الأندلس إلى جبال البيرينه ثم أخرجوها من العبرانية إلى اللاتينية ومنها أخذها علماءُ أوروبا. وقد ترجمتها اليهود ترجمة حرفية تقريباً حتى إن العالم بالعبرانية يستطيع إرجاع الكلمات العبرانية إلى أصلها العربي إلا في كتابين أو ثلاثة. وعلى ذلك فعلماءُ الأفرنج الذين وقفوا حياتهم في ذلك الزمان لدرس فلسفة ابن رشد أو الردّ عليها أدرى بحقيقتها من علماء العرب أنفسهم لأن هذه الفلسفة دخلت في حياتهم الأدبية، وأما العرب فقد سمعوا بها سَماعاً فقط أو وقفوا على بعض كتبها.

3 ـ فبناءً على ذلك لا مناص للكاتب العربي اليوم من أخذ تلك الفلسفة عن الأفرنج أنفسهم. ولا يُشترك في هذا الأخذ سوى حسن اختيار المؤلف أي أن يكون ثقة ومنصفاً غير متعصب لفريق دون فريق وهذا ما توخته «الجامعة»، فإنها اعتمدت في تلخيص فلسفة ابن رشد في بضع صفحات على مقالة للعالم كاري في الأنسيكلوبيدية الكبرى الفرنسوية وعلى كتاب للمستر مونك المستشرق الإسرائيلي المشهور الذي حفظ كتب ابن رشد عن ظهر قلبه كما يحفظ المؤلف كتب نفسه. وهو أكبر ثقة فيها بأوروبا كلها. وعنوان هذا الكتاب: «مزيج من فلسفة العرب واليهود» وهو في الأصل

مقالة نشرها المؤلف في «قاموس العلوم الفلسفية» ثم زاد فيها وجعلها كتاباً على حدة.

ولما وردنا ردّ الأستاذ ورأينا فيه ما فيه من المخالفة لمبادئ ابن رشد التي بسطناها اعتماداً على هذين العالمين، التمسنا كتباً أخرى، فأخذنا كتاباً للمستر مولر عنوانه: «فلسفة ابن رشد ومبادئه الدينية»، وكتاباً آخر عنوانه «ابن رشد وفلسفته» وهو للفيلسوف رنان(*) المشهور الذي يعرف الأستاذ إنصافه ونزاهته وبراءته من وصمة التعصب، فضلاً عن معرفته اللغة اليونانية، لغة أرسطو واللغة اللاتينية التي تُرجمت إليها كتب ابن رشد ثاني مرة. ومعلوم أن عالماً عظيماً وفيلسوفاً كبيراً مثل رنان لا يقدم على شرح فلسفة ابن رشد ويكتب فيها أكثر من أربعمائه صفحة بحجم كبير إلا بعد درسها درساً دقيقاً في كتبها العديدة التي كانت قريبة منه في مكاتب اسبانيا وفرنسا وإيطاليا.

ولكن ما أشدّ ما كانت دهشتنا حينما كنا نتصفح تلك الصفحات الثمينة. ذلك أننا وجدنا في كل صفحة منها تصديقاً للخلاصة الفلسفية التي نشرناها في الجزء الثامن. فهي هي بلا زيادة ولا نقصان مع حفظ نسبة الاختصار والإسهاب في المصدرين. فلم يبقَ عندنا أقل ريب في أن ما ذكرته «الجامعة» عن فلسفة ابن رشد هو الصحيح من أوله إلى آخره وليس في وسعنا

(*) Ernest Renan (1823 - 1892).

حذف كلمة واحدة منه. لأنه متى اتفقت الروايات دلَّ هذا الاتفاق على صحة النقل. والأستاذ، أعزه الله، يعرف اللغة الفرنسوية فإذا شاء بعثنا إليه بكتاب رنان وعليه العلامات التي جعلناها في مواضعه المهمة بقلم من رصاص.

ومتى طالع الأستاذ هذا الكتاب تحقق أننا لم ننسب إلى الفيلسوف شيئاً من عندنا. فإن رنان يثبت في كتابه هذا التعريف الذي عرَّفت به «الجامعة» المادة في رأي ابن رشد وما ذكرته عن طريقة الخلق واتصال الخالق بالكون وما وصفت به العقل الأول واتصال الإنسان بالخالق بواسطة العلم لا بالصلاة، ويذكر عن رأيه في الخلود وعقل الإنسانية ما ذكرته «الجامعة» بالتمام. ويقول إن هذا المذهب قريب من مذهب الماديين لأنه يقيّد الخالق تقييداً لا يقبله دين من الأديان. وعند كل عبارة يذكرها يدل في حواشي الكتاب على ما يثبتها. فيقول مثلاً: راجع كتابه تهافت التهافت في الصفحة كذا أو راجع كتابه في الطبيعيات الصفحة كذا أو اطلب الصفحة كذا من كتابه في ما وراء الطبيعة إلخ. وأحياناً يورد باللغة اليونانية نص كلام أرسطو نفسه ليشرح غامضه. وهذا يدلُّ على أنه أقدر من ابن رشد في هذا الشأن وأحق منه بالثقة فيه لأنه ابن رشد كان يجهل اللغة اليونانية وإنما قرأ فلسفة أرسطو في الكتب العربية التي ترجمتها النساطرة والسريان قبله كما ذكرنا في ترجمته. ولذلك أخطأ في عدة مواضع فيها. وهذا يحملنا على استنتاج أمر جدير بالاعتبار، وهو أنه إذا وجبت الثقة بفلسفة أرسطو التي نقلها ابن رشد وشرحها مع عدم معرفته باللغة اليونانية فإنها واجبة أيضاً

فيما يختص بفلسفة ابن رشد التي ينقلها الأفرنج خصوصاً متى كانوا عالمين باللاتينية والعبرانية واليونانية والعربية.

ويما أننا بسطنا هذه الفلسفة مرة ثانية في الباب الثاني من هذا الكتاب «من الصفحة 95 فما فوق» وشرحناها شرحاً يجلو حقائقها ودقائقها اعتماداً على رنان ومونك فليراجعها القارئ هناك وليقابلها بما ذكره الأستاذ. وإذا كان لا يزال يجد فرقاً بين القولين فالسبب إنما هو في اختلاف مصادر الناقلين لا في الناقلين. وهذا سبب من أهمّ أسباب الاختلاف في البحث.

المسألة الثالثة: الخطأ في مسألة العقول

أما تخطئة الأستاذ «الجامعةَ» في مسألة العقول والجواهر التي صدر العالم عنها وقوله عن الفلك الأطلس والعقل الفعال وصدورها بعضها من بعض فأمور فيه نظر، ذلك أن ما صوَّره الأستاذ في هذه المسألة خارج عن فلسفة ابن رشد التي نحن في صددها. والدليل على ذلك أنه لمّا صوّر الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» مثل ذلك التصوير راوياً عن الفلاسفة مثل هذه الرواية أجابه ابن رشد على ذلك بقوله: «هذا كله تخرّص على الفلاسفة من ابن سينا وغيره» فنفى بذلك أن يكون هذا المذهب مذهب الفلاسفة وخصّه بفلاسفة العرب. ونحن لم يكن غرضنا يومئذٍ تفصيل ذلك المذهب وإلا لخصصنا به عدة صفحات. وإنما كان غرضنا ذكره في عدة أسطر فقط على سبيل الإجمال للإلمام به. أما الآن فإننا نروي صورته كما رواها الغزالي وما ردَّ به ابن رشد

عليه في هذا الموضوع. ولا يخفى أن قولهما فيه إنما هو خلاصة فلسفة الفلاسفة العرب واليونان.

تصوير الغزالي مذهب الفلاسفة في العقول والموجودات

قال الإمام الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» يصوّر هذا المذهب عن لسان الفلاسفة:

«إن الموجودات تنقسم إلى ما هو في محال كالأعراض والصور وإلى ما ليست في محال. وهذا ينقسم إلى ما هي محال لغيرها وإلى ما ليست بمحال كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها. وهي تنقسم إلى ما يؤثر في الأجسام ونسميها نفوساً وإلى ما لا يؤثر في الأجسام بل في النفوس ونسميها عقولاً مجردة. أما الموجودات التي تحل في المحال كالأعراض فهي حادثة ولها علل حادثة وتنتهي إلى مبدأ هو حادث من وجه، دائم من وجه. وهي الحركة الدورية. وليس الكلام فيها وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها لا في محال. وهي ثلاثة. أجسام وهي أخسّها. وعقول مجردة وهي التي لا تتعلق بالأجسام، لا بالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها وهي أشرفها. ونفوس وهي أوسطها فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق وهو التأثير والفعل فيها. فهي متوسطة في الشرف فإنها تتأثر عن العقول وتؤثر في الأجسام. ثم الأجسام عشرة؛ تسعة سماويات والعاشر المادة التي هي حشو قعر فلك القمر. والسماوات التسع حيوانات لها أجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما نذكره. وهو أن المبدأ الأول «الخالق» فاض من

وجوده العقل الأول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبدأه. وقد سميناه العقل الأول ولا مشاحة في الأسامي سُمّي ملكاً أو عقلاً أو ما أريد. ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور: عقل ونفس الفلك الأقصى وهو السماءُ التاسعة وجرم الفلك الأقصى. ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه. ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه. ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه. وهكذا حتى انتهى إلى العقل الفعال لزم منه حشو فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبائع الأفلاك. ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان. ولا يلزم أن يلزم من كل عقل عقل إلى غير نهاية لأن هذه العقول مختلفة الأنواع. فما ثبت للواحد لا يلزم للآخر. فخرج منه أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة والأفلاك تسعة ومجموع هذه المبادئ الشريفة بعد الأول تسعة عشر. وحصل منه أن يجب لكل عقل من العقول الأوّل ثلاثة أشياء: عقل ونفس وفلك أي جرمه. فلابد وأن يكون في مبدئه تثليث لا محالة ولا يتصور كثرة في المعلول الأول إلا من وجه واحد وهو أنه يعقل مبدأه ويعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود لأن وجوب وجوده بغيره لا بنفسه. وهذه معان ثلاثة مختلفة. والأشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعاني، فيصدر منه العقل من حيث إنه يعقل مبدأه ويصدر منه نفس الفلك

من حيث إنه يعقل نفسه ويصدر منه جرم الفلك من حيث أنه ممكن الوجود بذاته. فيبقى أن يقال هذا التثليث من أين حصل في المعلول الأول ومبدؤه واحد؟ فنقول لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد وهو ذات العقل الذي به يعقل نفسه ولزم ضرورةً لا من جهة المبدأ أن عقل المبدأ وهو في ذاته ممكن الوجود وليس له الإمكان من المبدأ الأول بل هو لذاته. ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك المعلول لا من جهة المبدأ أمور ضرورية إضافية أو غيل إضافية فيحصل بسببه كثرة ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة. فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقي المركّب بالبسيط إذ لا بد من الالتقاءِ ولا يكون إلا كذلك فهو الذي يجب الحكم به. فهذا هو القول في تفهم مذهبهم».

ثم إن الإمام الغزالي الذي قلنا عنه في موضع آخر أنه يكاد يكتب بجمرة من نار أردف هذا القول بهذا الرد الجارح «ما ذكرتموه تحكمات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الإنسان عن منام رواه لاستدل به على سوء مزاجه ولو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل إنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون».

تصوير ابن رشد ذلك المذهب ردًا عليه

أما أبو الوليد فإنه ردَّ عليه في كتابه «تهافت التهافت» (الصفحة 51) بقوله:

«هذا كله تخرص على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر

وغيره.. ومذهب القوم القديم هو أن ههنا مبادئ للأجرام السماوية، والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها إياها بالحركة والفهم عنها. وإنها إنما خُلقت من أجل الحركة. وذلك أنه لما صح أن المبادئ التي تحرك الأجرام السماوية هي مفارقة للمواد وإنها ليست بأجسام لم يبقَ وجه به تحرك الأجسام ما هذا شأنه إلا من جهة أن المحرك أمر بالحركة. ولذلك لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مباديها المحكة لها على جهة الآمر لها. ولما تقرر أنه لا فرق بين العلم والمعلوم إلا أن المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة «وذلك في كتاب النفس» فإذا وجدتْ موجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علماً أو عقلاً أو كيف شئت أن تسميها وصحّ عندهم أن هذه المبادئ مفارقة للمواد من قِبل أنها التي أفادت الأجرام السماوية الحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب، وإن كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة فإنه ليس جسماً ولا قوة في جسم وإن الجسم السماوي إنما استفاد البقاء من قِبل المفارقات وصحّ عندهم أن هذه المبادئ المفارقة وجودها مرتبط بمبدأ أول فيها. ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود. فأقاويلهم مسطورة في ذلك فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عنده. وما يظهر أيضاً من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة اليومية مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها مما صح عندهم أن الآمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه وتعالى وإنه أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر

الأفلاك بسائر الحركات. وإن بهذا الأمر قامت السموات والأرض. كما إن بأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الأمور المدنية إلى جميع من فيها من أصناف الناس. كما قال سبحانه ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾. وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيواناً ناطقاً. وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه القوم وإنما الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه. كما قال سبحانه: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾. وإن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها من المبدأ الأول. وإنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط. وما قلنا من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع. فلو تخيّلت آمراً له مأمورون كثيرون وأولئك المأمورون لهم مأمورون أخر، ولا وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الأمر، ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين، لوجب أن يكون الآمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة. فإنه أعطى كل شيء وجوده في أنه مأمور ولا وجود له إلا من قِبل الآمِر الأول. وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف. فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يُفهم به

مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق ذلك الشنعة التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره أبو حامد ههنا. وهذا كله يزعمون أنه قد تبين في كتبهم. فمن أمكنه أن ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكروها فهو الذي يقف على صحة ما يزعمون أو ضده. وليس يُفهم من مذهب أرسطو غير هذا ولا مذهب أفلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية».

خطأ العرب في اعتبار الأجرام السماوية عقولاً حية

ولكن إذا كان ابن رشد يعتبر من جهة أن ما صوره الغزالي من مذهب الفلاسفة في العقول وصدورها بعضها من بعض «تخرّص» من ابن سينا، فهو من جهة أخرى يعتبر الأجرام السماوية «حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها (أي العقول التي صدرت هي عنها) المحركة لها على جهة الآمر لها» كما ورد في قوله السابق. والسبب في هذا التخرص الآخر الذي وقع فيه فيلسوفنا الجليل وسواه أمران: (الأول) أن العلم كان يومئ يجهل ما اكتشفه نيوتن(*) بعد ذلك من وحدة النظام في العالم أي أن كل الكائنات والأجرام السابحة في الفضاء (والأرض في جملتها) هي كون واحد محكوم بنواميس ثابتة وهذه النواميس متشابهة في هذا العالم وفي أقصى العوالم. وبناءً على جهل العرب يومئذٍ هذه الحقيقة وضعوا للأجرام أفلاكاً خصوصية مستقلة وجعلوا لها عقولاً فقالوا أن هذا الفلك صدر عن العقل التاسع وذاك عن العقل الأول وهلمّ

(*) Sir Iasac Newton (1642 - 1727).

جراً. (والأمر الثاني) أنهم أخطأوا في فهم عبارة وردت في كلام أرسطو وعليها بنوا مذهبهم في العقول. ولبيان ذلك نقول:

لما تناول العرب فلسفة أرسطو وجدوا أنه يعتقد بخالق متصل بالكون يديره ويدبّره. فرغبةً في تنزيه الخالق عن الاتصال بالكون اتصالاً يجعله مقيداً وينفي الاختيار عنه قالوا إن ما يسميه أرسطو خالقاً هو «العقل الأول» الذي تصدر عنه الحركة والقوة للعوالم. وهذا العقل الأول متصل بالكون من جهة ليفيض عليه القوة ومتصل بالخالق من جهة أخرى ليستمدَّ منه. فكأنه واسطة بينهما. كما فصلناه في موضعه.

وبعد تقرير العرب ذلك رأوا في كتاب لأرسطو «في ما وراءَ الطبيعة» هذه العبارة «لقد وردَ في أقوال الأقدمين في سياق أسطورة من الأساطير أن الأجرام السماوية آلهة وإن الألوهية تشمل الطبيعة كلها. فإذا جردنا هذا القول من ثوبه الخرافي ونظرنا إلى ما تحته من المعنى الدقيق الذي مآله أن العقول الأولى التي خلقت الكون هي آلهة أمكننا أن نقول أن ذلك القول في غاية الصواب».

فيظر أن هذه العبارة أصابت هوىً في نفوس فلاسفة العرب لرغبتهم في تنزيه الخالق كما تقدم أو أنهم لم يفهموها فهماً شعرياً تصورياً كما وردت في كلام أرسطو، ولذلك جعلوا للأجرام السماوية عقولاً ونفوساً متعلقة بها. فكأنها وزراءُ تساعد هوى العقل الأول. وقد تقدم في ترجمة ابن رشد نقلاً عن الذهبي أنه وُجد بخط يده في أحد تلاخيصه هذه العبارة «وجدوا أن الزهرة

«الجرمَ السماوي» (أحد الآلهة) فكان ذلك سبباً من أسباب نكبته. ومنه يظهر أن ابن رشد قد جارى فلاسفة العرب في مسألة العقول في أشياء وأنكر عليهم أشياء.

أما فلاسفة العصر فإنهم يستغربون وجود تلك العبارة في كتاب أرسطو لأن مبادئ أرسطو بعيدة من معناها. وذلك يقولون أن أحد النساخ زورها ودسها فيه، فكانت سبباً في تأليه الأجرام ونسبة العقول إليها. وهذا لا يدخل في فلسفة أرسطو قطعياً.

المسألة الرابعة: الأمور الجزئية

هذا رأينا في ما ردَّ به الأستاذ على «الجامعة» في الأمور الكلية. بقيت هنالك أمور جزئية تنحصر في خمسة، وهي (أولاً) أن «الجامعة» قالت: «حدوث المادة أي وجودها بخَلْق خالق» والأستاذ يقول: «إن الحدوث معناه الإيجاد وكون المادة صادرة عن موجد لم يختلف فيه المتكلم والفيسلوف الإلهي»، نقول إن الأستاذ قد نسي أن يضيف إلى (المتكلم والفيلسوف الإلهي) الفيلسوف المادي الذي يرى أن العالم قديم أزلي لا بداية له. وقد ورد في قواميس اللغة: حدث نقيض قديم والقديم في اصطلاح الفلاسفة هو الأزلي الذي لا بداية له فالحديث هو ما كان ذا بداية أي موجوداً بخلق خالق لا موجوداً بذاته منذ الأزل (ثانياً) قال الأستاذ: «إن الإفتراض ما لا وجود له» وقد رجعنا إلى قواميس اللغة أيضاً فوجدنا «فرض الشيء تصوره أو عينه» ومنه (الفرض والافتراض والمفروض) في باب الخطأين في علم الحساب.

فالمقصود من قولنا: «إن المادة الأولى ضرب من الافتراض لابدَّ منه» هو أن الفلاسفة يتصورون وجود المادة الأولى تصوراً لتعليل الخلق وإن كانوا لا يستطيعون إقامة الدليل على وجودها. (ثالثاً) استغرب الأستاذ وضع «الجامعة» عنوان «طريق الاتصال» فوق صفحةٍ موضوعها اتصال الإنسان بالخالق. ولكن لا موضع لهذا الاستغراب إذ جاء في أول سطر تحت العنوان ما نصه «وإن قيل ما علاقة الإنسان بالخالق إلخ» ومن ذلك يُعرف موضوع الكلام والعنوان من أول سطر في تلك الصفحة. (رابعاً) قوله «إن ما قاله أرسطو في ذلك الكتاب «الفصل الثالث من كتابه النفس» معروف مشهور، يريد الأستاذ بذلك نفي ما أسندته «الجامعة» إلى هذا الكتاب مما أخذه ابن رشد عنه فيما يختص باتصال الإنسان بالخالق بناءً على قسمة العقل إلى فاعل ومنفعل مستمد منه. والحال أن رنان قد أفرد فصلاً خاصاً في كتابه الذي تقدم ذكره لهذا البحث وشرحه شرحاً وافيا مستعيناً بكلمات أرسطو اليونانية نفسها. ونحن نعيد قولنا أن هذا الكتاب عندنا تحت أمر الأستاذ. (خامساً) قال الأستاذ «قد عرفت من هذا أن اتصال النفس بالعقل الفعال ليس معناه الفناء فيه أو الاندغام كما عرفته «الجامعة» فنحن نقول أن «الجامعة» لم تقل أن الاتصال معناه الفناءُ في الله أو الدخول فيه (سبحانه وتعالى) فإن هذا القول يقوله المتصوفة لا الفلاسفة. وإنما معنى الاتصال ما ذكرناه هناك أي معرفة الله تعالى حق معرفته والوصول إليه بالفكر عن طريق الصلاة كما يُفهم من سياق الكلام عند أول نظر.

والحاصل من كل ما تقدم أمران (الأول) إنَّ المتكلمين يجحدون الأسباب كما يفهمها الفلاسفة، أي لا تبديل ولا تحويل فيها. فلا يمكن عند هؤلاء وجود الشبع بلا أكل ولا الحياة مع جز الرقبة ولا الولد بلا أبوين. وإلا لو كان ذلك ممكناً كما يعتقد المتكلمون «لكانت الحكمة في أن تُخلق الأشياءُ من دون هذه الوسائط ولكان خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم» كما حجّهم ابن رشد في ما تقدم. (والثاني) إن كل ما نشرته «الجامعة» عن فلسفة ابن رشد مطابق كل المطابقة لفلسفة الفيلسوف ولا نستطيع أن نغير منه كلمة واحدة، وكذلك ما ذكرتُه عن مذهبه في العقول. أما ما فصله الأستاذ في رده المتقدم بشأن هذه الفلسفة وهذا المذهب فهو من فلسفة ابن سينا كما برهنا ذلك «في الصفحة 199 في الحاشية» لا من فلسفة ابن رشد. فلعل الأستاذ اعتمد في كتابة رده على كتاب لابن سينا أو لأحد تلامذته وهو يحسب أن مذهبه مطابق لمذهب ابن رشد. وفي هذه الحالة لا لوم ولا عتب على الأستاذ وإنما اللوم على المصدر الذي أخذ منه.

وإلا فإذا كان المتكلمون لا يجحدون الأسباب كما يفهمها ابن رشد وكان مذهبه إلهياً مُلّياً كما قال الأستاذ وهو يعتقد بالعقاب والثواب كما يفهمها العامة فما سبب الخلاف بينهم وبينه

ولماذا اضطهدوه وكفّروه. لماذا سماه الخليفة المنصور «معطلاً وملحداً» في المنشور الرسمي الذي كتبه كاتبه ابن عياش ونشره في الأندلس والمغرب للتحذير من فلسفة الفيلسوف. وما معنى كلمة «المعطل والملحد» هنا، أليس معناها الكفر. ثم ألم يطالع الأستاذ ما نقله الأنصاري وغيره من القصائد التي نظمها يومئذٍ شعراءُ الأندلس في ذم ابن رشد ونسبة الكفر والزندقة إليه. فهذا برهان رسمي تاريخي لا يُردُّ على أن مبادئ ابن رشد لا تنطبق على مبادئ الدين الإسلامي ولا على أيّ دين كان خلافاً لما ذكره الأستاذ. اللهمَّ إلا أن تُلطف تنلك المبادئُ وتُخفف بأن يُحذف منها كل ما لا ينطبق على الدين كما كان يصنع تلامذته المسلمون في الأندلس بعد وفاته. غير أننا نرى أن الفيلسوف الجليل لا يرضى عن ذلك إذا دري به من مكانه الأبدي. ذلك لأنه صرف حياته وبذل النفس والنفيس في تأييد الفلسفة والبرهان، فكيف يستحسن إنكار ما صرف حياته في تأييده. وقد كان مبدأه في ذلك تطبيق الدين على العلم لا العلم على الدين. أي إنه كان يجعل الدين تابعاً للعلم لا العلم تابعاً للدين. والدليل على ذلك وضعه في كتابه «فصل المقال» هذه القاعدةَ الكبرى «نحن نقطع قطعاً إن كل ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي» ـ فكيف يجوز حذف شيء من ذلك «البرهان» الذي نصبه الفيلسوف في أرض الأندلس كرايةٍ تلتف حولها العقول لمحاربة الأباطيل.

كلام يتوجه عليه اعتراضان وجواب «الجامعة» عليهما

هذا الكلام يتوجه عليه اعتراضان يجب بسطهما للفراغ من هذا الموضوع فراغاً تاماً. (الاعتراض الأول) هذا مفاده «إذا كان العلماءُ والفقهاءُ قد كفَّروا ابن شد في الزمن الماضي لاعتقادهم بأن مذهبه لا يوافق الدين، فالعلماءُ والفقهاءُ الأجلاءُ في هذا الزمان يخطئونهم في هذا العمل وهذا الاعتقاد. ولذلك لا يكفّره العلماءُ والفقهاء اليوم بل يجلّونه ويعتقدون بمذهبه ويرون أنه أفضل من مذهب الإمام الغزالي رحمه الله» فنحن نجيب عن هذا الاعتراض.

إننا في مقدمة الذين يسرهم اتفاق الدين والفلسفة في كل ملة. وإذا كانت السلطة العالية التي في يد سماحة مولانا الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر الشريف شيخ المسلمين في القطر المصري والسلطة العليا التي في يد مولانا الأستاذ الأكبر سماحة شيخ الإسلام العام في الآستانة تقرران أنَّ مذهب ابن رشد لا يخالف الأصول الدينية وإنه مفضَّل على مذهب الغزالي، فنحن نرجع في كل ما نشرناه عن ابن رشد بهذا الشأن وننحني باحترام أمام هذا القرار. وإنَّ كلمة واحدة من سماحة مولانا الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر أو من أحد كتابه كافية لأن تجعلنا نقفل هذا الباب في الحال ونعترف جهراً بخطئنا إذا كان سماحته يعتبر كل ما نشره «المنار» حقاً وصواباً. ذلك لأننا نرى واجباً علينا الخضوع لأصحابِ السلطات المحترمة التي أقيمت للحكم بين الناس وإلا

صار العالم فوضى لاختلاف آراء أهله. وأما قبل صدور قرار السلطة العليا التي إليها مرجع الحكم في هذه المسائل فلا نخضع لشيء، ولا نحترم شيئاً غير الدليل والبرهان، لا سيما وإننا على يقين بما نسمعه وما وردنا منَ الرسائل أن الراضين عن مقالات المجلة المذكورة لا يبلغون عُشر معشار أصحاب القول والرأي في الأمة.

(والإعتراض اثاني) قول بعض القراء مثلاً «كيف يجوز أن يُقال أن مبادئ ابن رشد تخالف أصول الدين مع إنه هو نفسه كان ينادي بالتوفيق بين الفلسفة والدين. أمَا هو الذي كتب كتاب «فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، أمَا هو الذي كان رسول الوفاق والوئام بين الدين والعلم. فالقول بأن مذهبه مخالف للدين قولٌ يناقض بعضه بعضاً».

والجواب عن هذا يقتضي شيئاً من الإسهاب فنقول:

لا ريب في أن الفيلسوف ابن رشد كان ينادي بالتوفيق بين الدين والفلسفة، ولكن طريقته في ذلك طريقة جديدة. وإليك خلاصة قوله في كتابه «فصل المقال» في هذا الموضوع: (أولاً) إنه يوجب التأويل لتطبيق الدين على العلم (لا العلم على الدين كما تقدم) فكل شيء لا يقبله العقل والبرهان العلمي وجب تأويله. وأما الإمام الغزالي فإنه كان «يُجيز» التأويل لا يوجبه. وإنما يُجيزه فراراً من الوقوع في «المكابرة» كما قال في الصفحة الخامسة من كتابه «تهافت الفلاسفة» وذلك متى ظهر ظهوراً

واضحاً «بأدلة قطعية»، ولكن إذا كان العقل لا يستطيع نقضه بأدلة قطعية فهو لا يؤوله لأن في مقدورات الله كل شيءٍ ممكن - ولا يخفى ما بين هاتين القاعدتين من الفرق والبون، وكل واحدة منهما يقوم عليها بناءٌ عظيم. الأولى يُبنى عليها العلم. والثانية الدين.

(ثانياً) أنه «أي ابن رشد» كان يقول «ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل - والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق - والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما - وكثير من الصدر الأول قد نُقل عنهم انهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً وإنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه أنه قال حدِّثوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذب الله ورسوله - ونحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس - وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا أن ههنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله. فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر. وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة. وهنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله، وحَملُهم إياه على ظاهره كفر. وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة - ولذلك قال عليه السلام في السوداء إذا أخبرته أن الله في السماء اعتقها فإنها مؤمنة إذ كانت ليست من أهل البرهان.

والسبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قِبل التخيّل، أعني أنهم لا يصدقون الشيء إلا من جهة ما يتخيلونه، يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوباً إلى شيء متخيل ـ ولذلك ما نرى أن من الناس مَنْ فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر والداعي إلى الكفر كافر. ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا مَن هو من أهل البرهان ـ وإذا وقع إشكال في ظاهر القول الديني ولم يكن ظاهراً بنفسه للجميع وجب أن يُصرَّح ويُقال أنه متشابه لا يعلمه إلا الله. وإن الوقف يجب هنا في قوله عزَّ وجل ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وبمثل هذا يأتي الجواب بالسؤال عن الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور إلى فهمها ـ والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الإنسان وأبى أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات». انتهى ملخصاً بالحرف الواحد من كتابه فصل المقال بنصه العربي الأصلي.

فالتوفيق الذي كان يريده ابن رشد بين الفلسفة والدين مبني إذاً على هاتين الدعامتين (الدعامة الأولى) أن الدين قسمان: باطن وظاهر. فالخاصة تعلم بالباطن والظاهر. والعامة يجب أن لا تعلم إلا بالظاهر. (والدعامة الثانية) يجب تأويل الظاهر الذي لا يوافق العقل إلا متى كان في المبادئ أي الأصول الكبرى ـ ولا يخفى أن رجال الدين لا تروقهم هذه القسمة وهذا التأويل. ذلك أن الدين يخرج بها عن شرعه ويكون مثله مثل جسم مرتبط بجسم

آخر وهو العلم وعليه أن يتبعه في كل تغيراته العقلية وتحولاته الجدلية حتى ما كان منها ظنوناً وافتراضاً. ولذلك كان الإمام الغزالي ينادي أن هذه الأمور التي تحسبونها فوق العقل وتوجبون تأويلها لاعتقادكم بها كذلك هي من الممكنات والله قادر على أن يجعلها كما قال في كتبه. مثال ذلك مسألة بعث الأجساد ووجود النار الجسمانية «الجحيم عند النصارى» ووجود الجنة «الفردوس السماوي عندهم» والحُور وسائر ما وُعد به الناس في الكتب. وإليك ما قاله الإمام الغزالي في هذا الموضوع لتعلم أن بين مبدأ التأويل ومبدأ الملّيين ما بين الأرض والسماء.

قال الإمام الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» في الصفحة 84 و86 ما خلاصته بحرفه الواحد «يقول الفلاسفة أن بعث الأجساد وردّ الروح إلى الأبدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحُور العِين وسائر ما وُعد به الناس أمثلة ضُربت لعوام الخلق لتفهيم ثوابٍ وعقابٍ روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانيين وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة» فإنه مما يخالف الشرع «إنكار حشر الأجساد وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار وإنكار وجود جنة ونار كما وصف القرآن. فما المانع من تحقق الجمع بن السعادتين الروحانية والجسمانية. وكذا الشقاوة. ووجود تلك الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الأمرين أكملُ والموعود أكمل الأمور وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع. والألفاظ الواردة في التشبيه محتملة للتأويل على عادة العرب في

الاستعارة، ولكن ما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك ما يتقدّس عنه منصب النبوة. وما وعد من أمور الآخرة ليس محالاً في قدرة الله تعالى فيجب الجري على ظاهر الكلام بل على فحواه الذي هو صريح فيه» انتهى قول الغزالي.

ولا يخفى أن قول الإمام الغزالي هذا في غاية الصواب. فإنه إذا كانت صفات الله تعالى والآخرة كما وردت في كتب الملّيين (المسلمين واليهود والنصارى) فلا ريب أن كل تلك الأمور من الممكنات التي لا يُستغرب حدوثها من الباري عزّ وجلّ. أما قول الفلاسفة بوجوب تأويل تلك الأمور تأويلاً معنوياً فقول يجعل كل الأديان بمثابة «تخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق» كما قال الغزالي. والله سبحانه والأنبياءُ والكتب المنزّلة تقدسوا وتنزهوا عن هذا الظن. لأن ذلك يكون بمثابة ضرب من الغش والخداع كما يحتج بذلك المتكلمون واللاهوتيون خصومهم الفلاسفة. وهذا سبب إبائهم التأويل وإخراج الدين عن معناه وفحواه.

وهنا نصل إلى موضع من أهم المواضع في الفلسفة، بل هو أهمها كلها على وجه الاطلاق. ذلك إننا بعدما تقدم نتوقع سؤالاً من القارئ الذي يحب البحث سواء كان مسلماً أو مسيحياً أو إسرائيلياً. وهو هذا: «ماذا نصنع إذاً وبماذا نعتقد. هل نعتقد مع ابن رشد بوجوب التأويل المعنوي أم من الغزالي بوجوب الاعتقاد

بما ورد في الكتب لأن «تفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل» كما قال هذا الإمام الكبير. وكيف نطبق كل ذلك على العقل والبرهان والعلم الطبيعي أو الوضعي الذي هو أساس العلم في هذا الزمان» ـ والجواب عن ذلك عندنا سهل جداً. ونحن لا نجاوب عن ذلك بما كان يجيب به ابن رشد بأنه لا يجب البحث في هذه المسائل عقلياً، فإن العقل في هذا الزمان لا يعرف حداً لبحثه. ومتى وُضع له حدٌ فإن ذلك بمثابة خنقه وقتله. ولو كان خنقه وقتله أمراً محققاً دائماً في كل مرة لكان الخطب يسيراً من بعض الوجوه. ولكن شيطان العقل قد يتغلب أحياناً على الحاجز الموضوع أمامه فينسفه نسفاً مهما كان قوياً. وحينئذٍ تزلزل الأرض زلزالها وتُخرج أثقالها وتسقط مبادئ وتقوم مبادئ ـ وإنما نجيب على ذلك بهذا الجواب البسيط:

إن العلم يجب أن يوضعَ في دائرة «العقل» لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان. وأما الدين فيجب أن يُوضع في دائرة «القلب» لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها. وليس يجوز أن يُقال أن هذه القسمة إلى «عقل» و«قلب» بدعة في العلم وهادم لسلطته، لأن العلم يريد البحث في كل شيء وكل أصل. فإن العلم نفسه لا يُنكر عجزه في بعض الأحيان. مثال ذلك أن العلم يفترض وجود المادة التي كُون العالم منها لتعليل وجود الكون (وهو ما يسمونه اليوم بالأثير)، وهو يفترض أيضاً وجود النفس افتراضاً لتعليل ما لا يُعلل إلا بها من بعض أفعال الإنسان في اليقظة والنوم. فإذا كان العلم نفسه لا

يزال إلى اليوم يبني قواعده على افتراض حتى في المسائل العلمية والطبيعية نفسها فكيف يجوز له إنكار «الأمور القلبية» لعدم قيام الدليل منه عليها. وما عدا ذلك فإن هذه «الأمور القلبية» لها «براهين قلبية» كما أن للعقل «براهين عقلية»، مثال ذلك شعور كل نفس بوجودها الذاتي فهي تقول: «أنا» وتعرف أنها مستقلة قائمة بذاتها. وشعور القلب بلذة الخير والفضيلة والصلاح ونزوع الإنسان إلى عالم آخر وهي الأمور التي يتهكم عليها العقل ويحسبها ناشئة عن التربية والعادة لا عن وجدان الإنسان نفسه. فهذه «البراهين القلبيّة» بأيّ حجة يُنكرها العقل وبماذا يؤيد إنكاره. فالأولى به أن يتركها ولا يُعارضها. وإذا شاء البحث فيها فليبحث لأننا لا نضع له حداً، ولكنه لا يجب أن يقطع بإنكارها لكونه يجهلها. بل فلينكرها إذا شاء لأنه حُر مطلق في أن يتحرك ضمن دائرته كما يشاءُ، ولكن لا يجوز أن يتخذ حريته هذه ذريعة إلى العدوان على مبادئ غيره وإيجاب تطبيقها على مبادئه. فإن برهان العلم مخالف لبرهان القلب فلا ينطبق هذا على ذاك، ولا سبيل لإثبات أحدهما من طريق الآخر لأن وظيفة الواحد تختلف عن وظيفة الآخر. ولذلك يجب أن يعيشا في هذه الأرض جنباً إلى جنب بسلام وأمان دون أن يسطو أحدهما على الآخر، إذ كلاهما نافع وضروري لهذه الإنسانية المسكينة.

وما قلناه في «العلم» وآلته العقل نقوله في «الدين» وآلته القلب. لأن «القلب» أو الدين أول ما يخطر له الضغط على العلم أو العقل يصيح به العقل صيحة تتضعضع لها كل الدعائم وهي هذه

«دعني وشأني فإنني لا أعتقد بالشيء ولا أعتبره حقيقياً إلا متى شاهدته بعيني وجربته مع باكون تجربة ايجابية وسلبية وأدى إلى نتيجة واحدة» ـ والقلب أو الدين ينفر من هذه القاعدة المادية الجافة فراره من أعدى أعدائه وأكبر أضداده، لأن هذه القاعدة تهدم كل الأديان على السواء.

فالفرق بين جوابنا هذا وبين جواب أستاذنا الفيلسوف ابن رشد ظاهر كالشمس للعيان. فإن جوابنا هذا يصون كرامة العلم وكرامة الدين معاً إذ يجعل لكل واحد منهما دائرة يتحرك فيها بحرية كما يشاء دون أن يكون أحدهما تابعاً للآخر. وأما جواب أبي الوليد فإنه يجعل الدين تابعاً وخادماً للعلم يؤوِّله كما يشاءُ ويفسره كما يحب. وإذ كان هذا الفيلسوف قد امتاز في جملة مزاياه بالدعوة إلى التوفيق بين الفلسفة والدين فإن هذه الدعوة كانت من أكبر أسباب نكبته. وعندنا إنها خطأ من وجوه عدة. ونحن نرجح أن هذا المعلّم الجليل لو اكتفى بدرس الفلسفة وتدريسها دون أن يدعو إلى موافقتها الدين وتطبيقها عليه وصرَّح بأنه يدرسها ويدرّسها وهو لا يعتدُّ بها ولكن تفكهة للعقول وإن الدين رئيسها وسيدها ـ لكفى نفسه شيئاً كثيراً من الاضطهاد الذي أصابه والذي استحق شيئاً منه في نظر علماء الدين لأنه رام جعل الدين تابعاً وخادماً للفلسفة.

هذا ما نقوله في الجواب الأول. وهذا القول الأخير يسوقنا إلى رد الأستاذ الثاني وجواب «الجامعة» عليه لما بينهما من العلاقة والارتباط.

2

رد الأستاذ الثاني

تمهيد «للجامعة»

«قبل أن نلخص رد الأستاذ الثاني تلخيصاً يُطلع القارئ على كل أغراضه ننشر مقال «الجامعة» الأدبي الذي ردَّ الأستاذ عليه في هذا الرد بعد نشرنا في صدر الباب الثاني مقالها الفلسفي الذي ردَّ عليه في الردّ الأول. فإن «الجامعة» بعد نشرها في الجزء الثامن ما نشرته عن ترجمة ابن رشد وفلسفته قالت عَرَضاً على سبيل الاستطراد المقال التالي:

(الاضطهاد في النصرانية والإسلام) «وهنا تحضرنا مقابلة لا بدّ منها. وهذه المقابلة هي بين الدين المسيحي والدين الإسلامي من حيث اضطهاد العلماء وتكفيرهم وإهانتهم وقتلهم دفاعاً عن تقاليد الدين. وهذه المقابلة تقتضي سؤالاً وهو: أيٌّ كان أكثر تسامحاً وأقل تعصّباً فيما يختص بالعلم والعلماء: الدين المسيحي أم الدين الإسلامي؟

فمنهم من يرى أن الدين المسيحي كان أكثر تسامحاً من الدين الإسلامي، لأنّ بعض علماء النصرانية وكتابها قالوا فيها أقوالاً في منتهى التطرف والغلو والتحامل ومع ذلك لم يضرهم شيءٌ. أما ابن رشد الذي أهين كل تلك الإهانة فإنه لم ينكر شيئاً من أصول الدين كما تقدم ولكنه نظر بعقله في الكائنات وشرح فلسفةً لسواه

فقامت قيامتهم عليه. فكيف به لو قال في المذهب الإسلامي عُشر معشار ما قاله فولتير وديدرو وروسو ورنان في المذهب المسيحي.

«فيردُّ عليهم آخرون بقولهم بل إن الدين الإسلامي كان أكثر تسامحاً من الدين المسيحي. فإنكم هل رأيتم في تاريخ الدين الإسلامي علماء يُحرقون وهم في قيد الحياة لأنهم أنكروا ما أنكروه كما جرى في ديوان التفتيش في اسبانيا. كلا. وذلك لعدة أسباب. منها احترامنا العلم وانطباع حبه في نفوسنا نأخذه مع مبادئنا الدينية. وثانياً أن كل من يدخل في مذهبنا يكون أخاً لنا. ونحن نحترم هذا الإخاء فيه أشد احترام ولذلك فإننا إذا أسأنا إليه لإنكاره بعض عقائدنا فإننا نجعل للاساءَة حداً لا تتعداه. فنكفره وننفيه ونمنع كتبه. ولكنا لا نسفك دماءه لأننا نحترم إخاءه».

«فيردّ عليهم الأوّلون بقولهم: هل يجب أن يكون التسامح مع القريب فقط أم مع القريب والغريب معاً. ثم ألا تذكرون الحروب والفتن التي قامت بين شعوب المسلمين وحكامهم بسبب الاعتقادات الدينة فأضعفت أمتهم وفرقت كلمتهم. فهل يجوز أن تسموا محاربة شخص واحد وإعدامه محاربةً للإنسانيةِ ولا تسموا كذلك محاربة شعب لشعب وأمة لأمة».

«أما نحن فلا نفصل بين هذين القولين ولكننا ننظر إلى هذه المسألة من وجه آخر. وذلك إننا نرى أن السلطة المدنية في الإسلام مقرونة بالسلطة الدينية بحكم الشرع لأن الحاكم العام هو

حاكم وخليفة معاً. وبناءً على ذلك فإن التسامح يكون في هذه الطريقة أصعب منه في الطريقة المسيحية. فإن الديانة المسيحية قد فصلت بين السلطتين فصلاً بديعاً مهَّدَ للعالم سبيل الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقي وذلك بكلمة واحدة وهي «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله». وبناءً على ذلك فإن السلطة المدنية في هذه الطريقة إذا تركت للسلطة الدينية مجالاً للضغط على حرية الأفراد من أجل اعتقاداتهم الخصوصية فضلاً عن قتلهم وسقي الأرض بدمائهم البريئة فإنها تجني جناية هائلة على الإنسانية. وعلى ذلك لا يكون في هذه الطريقة من التسامح أكثر مما في تلك إذا بدا منها نقص ولو كان هذا النقص أخف من نقص شقيقتها. لأنه لا نقصَ أعظم من نقص القادر على التَّمام»(*).

«وهنالك اعتبار آخر. وهو أن العلم والفلسفة قد تمكنا إلى الآن من التغلب على الاضطهاد المسيحي ولذلك نما غرسهما في تربة أوروبا وأينع وأثمر التمدن الحديث. ولكنهما لم يتمكنا من التغلب على الاضطهاد الإسلامي وفي ذلك دليل واقعي على أن النصرانية كانت أكثر تسامحاً مع الفلسفة».

هذا كل ما قالته «الجامعة» في المقال الذي أوجب رد الأستاذ عليها بخمس وثلاثين صفحة. وقبل تلخيص هذا الرد نلاحظ ملاحظتين تمهيداً للكلام: (الأولى) أن «الجامعة» قالت في السطر

(*) البيت للمتنبي:

ولم أرَ في عيوب الناس شيئاً كنقص القادرين على التَّمامِ

الثالث «هذه المقابلة هي بين الدين المسيحي والدين الإسلامي من حيث اضطهاد العلماء وتكفيرهم وإهانتهم وقتلهم دفاعاً عن «تقاليد الدين» - فهي إذاً لا تعني بذلك أن المسلمين والمسيحيين اضطهدوا علماءَهم دفاعاً عن الدين لأنها تعلم أن المبادئ الدينية المنزهة عن كل شائبة في النصرانية والإسلام بَراءٌ من وصمة الاضطهاد الذي وقع على العلماء. وإنما تَبِعة ذلك واقعة على التقاليد الدينية لا على الدين نفسه. وهذه النقطة التي هي أيضاً نقطة أساسية في البحث، إذا أنكرها سيئو القصد فإن الفضلاءَ والنزهاء يذكرونها عند حكمهم «للجامعة» أو عليها، (والثانية) أن الأستاذ أهمل من كلام «الجامعة» هذه العبارات المهمة عند تلخيصه ذلك الكلام في مقدمة رده. وهي هذه عن لسان المسلمين يخاطون المسيحيين «أنكم هل رأيتم في الدين الإسلامي علماء يُحرقون وهم في قيد الحياة لأنهم أنكروا ما أنكروه كما جرى في ديوان التفتيش في اسبانيا. كلا. وذلك لعدة أسباب، منها اولاً احترامنا العلم وانطباع حبه في نفوسنا نأخذه مع مبادئنا الدينية. وثانياً أن كل من يدخل في مذهبنا يكون أخاً لنا. ونحن نحترم هذا الإخاء فيه أشد احترام ولذلك فإننا إذا أسأنا إليه لإنكاره بعض عقائدنا فإننا نجعل للإساءة حداً لا تتعداه. فنكفره ننفيه ونمنع كتبه. ولكننا لا نسفك دماءَه لأننا نحترم إخاءه».

فهذا القول الذي حذفه الأستاذ من تلخيصه هو أقطع حجة على أن «الجامعة» لم يكن غرضها في ما كتبته إلا الإنصاف واتباع الحق في أي جانب كان. فقد قالته وهي عالمة أنه سيسوءُ كثيرين

من قرائها المسيحيين وخصوصاً رجال الدين، ولكن أتباع الحق أحق عندها وأولى. والدليل على أنها لا تخشى في الحق لومة لائم أياً كان ولا يهمها رضى أو غضب من أي جانب كان، رجوعها الآن في بعضه اتباعاً لما تراه حقاً أيضاً. فقد جاء في ذلك القول الذي يُعطي إكليل التسامح للتقاليد الإسلامية، لا للمسيحية كما ظن الأستاذ أن المسلمين لم يسفكوا دم أحد من علمائهم عقاباً له على الاشتغال بالعلم والفلسفة. أما الآن فإننا نعترف بخطئنا من هذا الوجه لأننا رأينا الفيلسوف رنان يذكر في كتاب «ابن رشد» اضطهاد الفلسفة من الإسلام في عدة صفحات (من الصفحة 29 إلى 32) ويذكر مهاجمة الفلاسفة في منازلهم في الأندلس لإحراقها وقبل أن يدري بها رجال الشرطة ومن غير إنذار ولا محاكمة وإحراق الكتب العلمية والفلسفية إلاَّ كتب الحساب والمواقيت، وزج العلماء بالسجون لمخالفتهم الأوامر الصادرة بالامتناع من الاشتغال بالعلم والفلسفة. وفي الصفحة 32 يقول إنهم لم يكونوا أحياناً يكتفون بالسجن فكانوا يقتلون العالِم كما فعلوا بابن حبيب الأشبيلي. وبذلك ينتفي شيءٌ من قولنا السابق عن احترام الإخاء. وقد ذكرنا الآن هذا الأمر لندلّ القارئ مسلماً كان أو مسيحياً أننا لا نقصد أبداً الاسترضاء والتخفيف بما نذكره هنا ولكنا ننادي بالحق على السطوح كيفما كان وفي أي جانب كان، ونقول في هذا المقام ما قاله الأستاذ رنان في كتابه (تاريخ الرسل) للمسيحيين الذين كانوا يضطهدونه لأنه كان يكتب التاريخ كما يعتقد «لا أكتب إلاَّ لتقرير الحقيقة ومتى كتب الإنسان لهذا

القصد وجب أن لا يعبأ بشيء ولا يتساهل في شيءٍ بل أن يعتبر أنه يكتب لأرضٍ قفراءَ لا ناس فيها. وإلاً فكل تساهل منه إهانة للحقيقة ولصناعة القلم المقدسة».

وبعد هاتين الملاحظتين نشرع في تلخيص رد الأستاذ الثاني.

رد الأستاذ الثاني ـ لخص الأستاذ أولاً المقال المنشور آنفاً عن «الاضطهاد في النصرانية والإسلام» ثم قال أنه يجاوب عن ذلك بجوابين، جواب إجمالي وجواب تفصيلي.

الجواب الإجمالي ـ أما الجواب الإجمالي فقد قال فيه قولين. الأول «إن كان الإنجيل قد فصل بين السلطتين (الدينية والمدنية) بكلمة واحدة فالقرآن قد أطلق القيد من كل رأي بكلمتين كبيرتين. قال في سورة البقرة ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ وقال في سورة الكهف ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾.

«وأما الثاني فأسأل «الجامعة» في جوابه أين الاضطهاد الواقع اليوم عند المسلمين ـ يمكن «الجامعة» أن تعدَّ من طلبة العلوم المسلمين مئين في مدارس المسيحيين من جزويت وفرير وأميركان وهي مدارس دينية، خصوصاً مدارس الجزويت. فهل يمكنني أن أجد طالباً واحداً مسيحياً في مدرسة دينية إسلامية. فهل سُمع أن والداً اضطُهد لأنه بعث بولده إلى مدرسة مسيحية يديرها قسوس مسيحيون».

«لولا أن موضوع كلامي محدود باعتبار التسامح بالنسبة إلى العلم والفلسفة وحدهما لذكرتُ لصاحب «الجامعة» أن يوجد في بلاده طائفتان تعد آحادهما بالألوف وتزعم كل منهما أن لها نسبة إلى الإسلام وهي تعتقد بما لا ينطبق على أصل من أصوله حتى أصل التوحيد والتنزيه عن الحلول ولا تقول بفرض من فروضه المعلومة منه بالضرورة. وأجمع فقهاءُ الأمة على أنهما من قبيل المرتدين والزنادقة ولا تؤكل ذبائح أفرادهما ولا يباح لهم أن يتزوجوا من المسلمات، وإنما اختلفوا في قبول توبة من تاب منهم، ومن العلماء من قال لا تقبل توبته. وهم مع ذلك عائشون بجوار المسلمين ومضى عليهم ما يزيد على تسعمائة سنة وقد كانوا تحت سلطان المسلمين والإسلام في أوج القوة».

الجواب التفصيلي ـ ثم انتقل الأستاذ إلى الجواب التفصيلي فقسّمه إلى ثلاثة أقسام (الأول) نفي القتال بين المسلمين لأجل الاعتقاد. (والثاني) تساهل المسلمين مع أهل العلم والنظر من كل ملة. (والثالث) إظهار طبيعة الدين المسيحي وأصوله لإثبات أنها مناقضة للعلم والعقل والمدنية، ولنبدأ بتلخيص كل قسم منها.

نفي القتال بين المسلمين لأجل الاعتقاد ـ قال الأستاذ في صدر هذه النبذة «لم يُسمع في تاريخ المسلمين بقتال وقع بين السلفيين (الآخذين بعقيدة السلف) والأشاعرة والمعتزلة مع شدة التباين بين عقائدهم ـ نعم سُمع بحروب تُعرف بحروب الخوارج كما وقع من القرامطة وغيرهم، وهذه الحروب لم يكن مثيرها

الخلاف في العقائد وإنما أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة ـ وقد وقعت حروب في الأزمنة الأخيرة تشبه أن تكون لأجل العقيدة وهي ما وقع بين دولة إيران والحكومة العثمانية والوهابيين. ولكن يتسنى لباحث بأدنى نظر أن يعرف أنها كانت حروباً سياسية ـ أما الحروب الداخلية التي حدثت بعد استقرار الخلافة في بني العباس وأضعفت الأمة وفرّقت الكلمة فهي حروب منشأها طمع الحكام وفساد أهوائهم ـ وأكبر داءٍ دخل على المسلمين في هممهم وعقولهم إنما دخل عليهم بسبب استيلاء الجهلة على حكومتهم. أقول «الجهلة» وأريد أهل الخشونة والغطرسة الذين لم يهذبهم الإسلام ولم يكن لعقائده تمكن من قلوبهم».

«ما لنا وللحكام نعرض لهم. على أن هذا الأمر الذي جاءَت به «الجامعة» وألجأتنا إلى الكلام فيه خارج عن الموضوع بالمرة، وإلا لأوردنا لها من حروب الطوائف المسيحية بعضها مع بعض وحروبها مع غيرها ما يستغرق أجزاء «الجامعة» بقية هذه السنة. هل أذكرها بما كان يقع في القسطنطينية من سفك الدماءِ بين الأرثوذكس والكاثوليك على عهد القياصرة الرومانيين؟ هل أذكرها بحادثة برتلمي سنتهلير التي سفك فيها الكاثوليك دماءَ إخوانهم البروتستانت وأخذوهم في بيوتهم على غرة وقتلوهم نساءً ورجالاً وأطفالاً؟ بماذا أذكّر الجامعة من أمثال هذه الوقائع التي اسودّ لها لباس الإنسانية».

ـ تساهُلُ المسلمين مع أهل العلم والنظر من كل ملة ـ ثم انتقل الأستاذ إلى الموضوع الثاني وقال إنه يعتمد في ما يكتبه في هذا الفصل على المؤرخين الأوروبيين لا المسلمين فقال ما نصه:

«قال المستر درابر أحد المؤرخين وكبار الفلاسفة من الأميركان: «إن المسلمين الأولين في زمن الخلفاءِ لم يقتصروا في معاملة أهل العلم من النصارى النسطوريين ومن اليهود على مجرد الاحترام، بل فوّضوا إليهم كثيراً من الأعمال الجسام. ورقّوهم إلى المناصب في الدولة حتى أن هارون الرشيد وضع جميع المدارس تحت مراقبة حنا مسنيه» (وهو يوحنا ابن ماسويه الشهير). وقال في موضع آخر: «كانت إدارة المدارس مفوضة مع نبل الرأي وسعة الفكر من الخلفاء إلى النسطوريين تارة وإلى اليهود تارة أخرى. لم يكن ينظر إلى البلد الذي عاش فيه العالم ولا إلى الدين الذي ولد فيه، بل لم يكن ينظر إلاَّ إلى مكانته من العلم والمعرفة. قال الخليفة العباسي الأكبر المأمون: «إن الحكماء هم صفوة الله من خلقه ونخبته من عباده لأنهم صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة وارتفعوا بقواهم عن دنس الطبيعة، هم ضياء العالم وهم واضعو قوانينه ولولاهم لسقط العالم في الجهل والبربرية». وقال في موضع آخر: «إن العرب زحفوا بجيش من أطبائهم اليهود ومؤدبي أولادهم من النسطوريين ففتحوا من مملكة العلم والفلسفة ما أتوا على حدوده بأسرع مما أتوا على حدود مملكة الرومانيين». ولست في حاجة إلى ذكر ما أسس الخلفاءُ والملوك من المدارس وأقاموا من المراصد وما

حشدوا من الكتب إلى المكاتب لأن هذا خارج عن بحثنا الآن».

طائفة من العلماء النصارى الذي حظوا عند الخلفاء ـ «أذكر ممن اشتهر من الحكماء بالحظوة عند الخلفاء جيورجيس ابن بختيشوع الجنديسابوري طبيب المنصور كان فيلسوفاً كبيراً علت منزلته عند المنصور لأنه كانت له زوجة عجوز لا تُشتهى فأشفق عليه المنصور وأنفذ إليه بثلاث جوارٍ حسان فردّهن وقال: إن ديني لا يسمح لي بأن أتزوج غير زوجتي ما دامت حية. فأعلى مكانته حتى على وزرائه. ولما مرض أمر المنصور بحمله إلى دار العامة وخرج إليه ماشياً يسأل عن حاله فاستأذنه الحكيم في رجوعه إلى بلده ليدفن مع آبائه فعرض عليه الإسلام ليدخل الجنة فقال: رضيت أن أكون مع آبائي في جنة أو نار. فضحك المنصور وأمر بتجهيزه ووصله بعشرة آلاف دينار (وهو المنصور الدوانيقي المشهور بالإمساك وكزازة اليد) وأوصى من معه بحَمْله إذا مات في الطريق إلى مدافن آبائه كما طلب. ثم سأله عمن يخلفه عنده فأشار إلى عيسى بن شهلاثا أحد تلامذته فأخذه المنصور مكان جورجيس فطفق يؤذي القسوس والبطارقة ويهددهم بمكانه عند الخليفة لينال منهم رغائبه فشعر الخليفة بذلك فطرده.

وممن حظي عند المنصور نوبخت المنجم وولده أبو سهل وكانا فارسيَّين على مذهب الفرس ثم كانت ذرية مسلمة لأني سهل وكانوا جميعاً منجمين لهم شهرة في علوم الكواكب فائقة.

وممن حظي بالمكانة العليا عند الخليفة المهدي تيوفيل بن

توما النصراني المنجم وكان على مذهب الموارنة من سكان لبنان. وله كتب في التاريخ جليلة ونقل كتاب أميروس إلى السريانية بأفصح عبارة.

وممن ارتفع شأنه عند الرشيد من الفلاسفة بختيشوع الطبيب وجبريل ولده ويوحنا بن ماسويه النصراني السرياني، ولاّه الرشيد ترجمة الكتب القديمة طبيةً وغيرها. خدم الرشيد ومن بعده إلى المتوكل. وكان يعقد في داره مجلساً للدرس والمناظرة، ولم يكن يجتمع في بيت للمذاكرة في العلوم من كل نوع والآداب من كل فن مثل ما يجتمع في بيت يوحنا بن ماسويه.

وممن علا قدره في زمن المأمون يوحنا البطريق مولى المأمون، أقامه كذلك أميناً على ترجمة الكتب من كل علم من علوم الطب والفلسفة. وكذلك ارتفع شأن سهل بن سابور وسابور ابنه وكانا نصرانيين. وولي سابور بن سهل بيمارستان جنديسابور.

وكان سلمويه بن بنان النصراني طبيباً عند المعتصم ولما مات جزع عليه جزعاً شديداً وأمر بأن يدفن بالبخور والشموع على طريقة النصارى.

وكان بختيشوع بن جبريل عند المتوكل يوماً فأجلسه بجانبه وكان عليه درّاعة حرير رومية بها فتق فأخذ المتوكل يحادثه ويعبث بالفتق حتى وصل إلى النيفق وهو ما اتسع من الثوب. ودار الكلام بينهما حتى سأله المتوكل «بماذا تعلمون أن الموسوس (المصاب بخبل في عقله) يحتاج إلى الشد؟ فقال بختيشوع: إذا عبث بفتق

دراعة طبيبه حتى بلغ النيفق [الموضع المتسع منها] شددناه. فضحك المتوكل حتى استلقى.

وفي أيام المتوكل اشتهر حنين بن إسحق النصراني العبادي وهو من أشهر المترجمين لكتب أرسطو وغيره، وامتحن المتوكل صدقه فظهرت له عزيمة لا تفلّ فأقطعه إقطاعات واسعة. وكان قد عرف بفصاحة العبارة وحسن الترجمة في زمن المأمون وهو فتى فكلفه بترجمة الكتب وكان يعطيه وزن ما يترجم ذهباً. وكانت بينه وبين الطيفوري النصراني مُحاسَدة أفضت إلى طلب الحكم على حنين في مجلس الأساقفة بالحُرم من الكنيسة فمات غماً لاضطهاد أهل طائفته له مع عزته وعلو قدره عند الخليفة. وهذا الطيفوري أيضاً كان من المقربين عند الخلفاء.

وممن ارتفع شأنه عند الخلفاء والخاصة والعامة في زمنه أيام خلافة الراضي متى بن يونس المنطقي النصراني النسطوري. كان متفنناً في جميع العلوم العقلية. أخذ عنه أبو نصر الفارابي وانتهت إليه الرئاسة في بغداد وكان من أهل دير قني ونشأ في مدرسة مار ماري وقرأ على روفاييل وبنيامين الراهبين اليعقوبيين.

ومن المقربين عند الخلفاء قسطا البعلبكي من فلاسفة دولة الإسلام وهو نصراني طلبه الخلفاءُ إلى بغداد لأجل الترجمة. ثم يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا المنطقي انتهت إليه الرئاسة ومعرفة العلوم الحكمية في وقته وقرأ على متى بن يونس وعلى أبي نصر الفارابي ومنهم أبو الفرج بن الطيب فيلسوف عالم. قالوا كان

كاتب الجاثليق ومتميّزاً في النصارى ببغداد وكان يقرأ صناعة الطب في اليمارستان العضدي وكان معاصراً للشيخ الرئيس ابن سينا والرئيس يمدح طبّه ولا بحمد فلسفته وله كلام فيه.

وممن كانت له المكانة الرفيعة عند الخلفاء والخاصة والعامة ثابت بن قرة الحرّاني الصابئ من طائفة الصابئين المعروفة وتربى في بيت محمد بن موسى بن شاكر الفلكي المشهور وبلغ في علوم الفلسفة مبلغاً لم يدانِه فيه غيره وله تآليف كثيرة في المنطق والطب والرياضيات وبلغ عند المعتضد مقاماً تقدم فيه عنده على وزرائه. وولد ثابت هذا سنة إحدى عشرة ومئتين بحرّان. ثم كان ابناهُ إبراهيم وسنان على قدم أبيهما. ومن حفدته أبو الحسن ثابت بن قرة. وكان ثابت وإبراهيم وسنان صابئين ولهم من المنزلة ما علمتَ ومدحهم كثير من شعراء المسلمين وهم صابئة.

ماذا أعدُّ «للجامعة» من الفلاسفة والحكماء من الملل المختلفة الذين وسعهم صدر الإسلام. ولم يضن عليهم بالرعاية والاحترام. هل تريد أن أتمم لها الكلام بذكر كثير من فلاسفة الإسلام المسلمين الذين نالوا أسمى الدرجات وأعلى المقامات عند الخلفاء والملوك. هل أنا في حاجة إلى ذكر فيلسوف الإسلام أبي يوسف يعقوب الكندي وهو بصري الأصل. ابن الأمير إسحق الذي كان أميراً للمهدي والرشيد على الكوفة وهو من ذرية الأشعث بن قيس أحد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عالماً بالطب والفلسفة والهيأة والحساب والموسيقى

واشتغل بالترجمة كما اشتغل غيره بها فترجم كثيرا من كتب الفلسفة وأوضح الغامض منها وكانت له المكانة العليا عند المأمون والمعتصم وولده أحمد. هل أنا في حاجة إلى ذكر بني موسى بن شاكر محمد وأحمد والحسن الذين اشتغلوا في مساحة الكرة الأرضية ومعرفة محيطها وقطرها وما كان لهم من المنزلة عند الأمراء والخلفاء؟ أأذكر ابن سينا ومنزلته في قومه ووصوله إلى مسند الوزارة عند شمس الدولة؟ أم أذكر الفارابي وما كان له من المكانة عند سيف الدولة بن حمدان.

لا ريب أن أبا العلاء المعري يصلح أن يكون رجلاً ممن تعني «الجامعة» بنشر تراجمهم وقد قال ما لم يقل بمثله فولتير وروسو وقد مات مع ذلك على فراشه وقبره اليوم مزار يُرحل إليه في بلده.

أظن أنه يسهل بعد سرد ما عددناه أن يعرف قراءُ «الجامعة» أن الإسلام كان يوسع صدره للغريب كما يوسعه للقريب بميزان واحد وهو ميزان احترام العلماء للعلم. ويسهل عليّ أن ألتمس العذر «للجامعة» بأنها عندما كتبت ما كتبت تمثلت لها بعض حوادث قيل أنها حدثت للدين وما حدثت له. بل كان سبب حدوثها إمّا سياسة خرقاء؛ أو جهالة عمياء أو تأريث بعض السفهاء».

طبيعة الدين المسيحي وأصوله ـ وبعد ذلك انتقل الأستاذ إلى القسم الثالث وهو «طبيعة الدين المسيحي وأصوله» ليثبت أن هذا الدين ينافي المدنية والعقل والاعتقاد بنواميس الكون فقال في ذلك ما خلاصته:

الأصل الأول للنصرانية الخوارق ـ «أول أصل قام عليه الدين المسيحي وأقوى عماد له هو خوارق العادات (العجائب أو المعجزات) تقرأ الإنجيل فلا تجد للمسيح عليه السلام دليلاً على صدقه (كذا) إلاَّ ما كان يصنع من الخوارق (العجائب) وعددها في الأنجيل يطول شرحه (كذا) ـ ثم أنه جعل ذلك دليلاً على صحة الدين لمن يأتي بعده ـ وإذا تتبعت جميع ما قال الأولون من أهل هذا الدين تجد خوارق العادات من أظهر الآيات على صحة الاعتقادات ـ وزاد الإنجيل على هذا أن الإيمان ولو كان مثل حبة خردل كافٍ في خرق نواميس الكون، كما قال في الاصحاح السابع عشر من متّى: «فالحق أقول لكم لو كان إيمان مثل حبة خردل لكنتم تقولون لهذا الجبل انتقل من هنا إلى هناك فينتقل ولا يكون شيء غير ممكن لديكم».

الأصل الثاني للنصرانية سلطة الرؤساء ـ «وبعد هذا الأصل أصل آخر وهو السلطة الدينية التي مُنحت للرؤساء على المرؤوسين في عقائدهم. وقد أحكم هذه السلطة ما ورد في 16 ـ 19 من إنجيل متّى: «أعطيك مفاتيح ملكوت السموات فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السموات وكل ما تحله على الأرض يكون محلولاً في السموات» ـ فليس المعتقد حراً في اعتقاده ينصرف في معارفه كما يرشده عقله بل عينا قلبه مشدودتان بشفتي رئيسه».

الأصل الثالث للنصرانية ترك الدنيا ـ «وبعد هذين الأصلين

أصل ثالث وهو التجرد من الدنيا والانقطاع إلى الآخرة ـ والحث على الرهبانية وترك الزواج وفي ذلك قطع النسل البشري». وقد استشهد المؤلف على ذلك بآيات من الإنجيل منها: لا تقدرون أن تخدموا ربَّين الله والمال ـ لا تهتموا لحياتكم بما تأكلون وبما تشربون ـ لأن الغد يهتم بما لنفسه ـ لا تقتنوا ذهباً وفضة ولا نحاساً ولا مزوداً ولا ثوبين ولا أحذية ولا عصاً إلخ. وقوله عن الرهبانية «يوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السموات. مَن استطاع أن يقبل فليقبل».

الأصل الرابع للنصرانية الإيمان بغير المعقول ـ «وبعد هذه الأصول أصل رابع وهو عند عامة المسيحيين أصل الأصول لا يختلف فيه كاثوليك ولا أرثوذكس ولا بروتستانت وهو أن الإيمان منحة لا دخل للعقل فيها وأن من الدين ما هو فوق العقل بمعنى ما يناقض أحكام العقل وهو مع ذلك مما يجب الإيمان به. قال القديس أنسليم «يجب أن تعتقد أولاً بما يُعرض على قلبك بدون نظر ثم اجتهد بعد ذلك في فهم ما اعتقدتَ» ـ فكأن معنى الفهم أن يخلق المؤمن لنفسه ما يسلي به نفسه على إيمانه بغير المفهوم».

الأصل الخامس احتواءُ الكتب المقدسة كلّ ما يحتاج البشر إليه ـ «ثم ينضم إلى الأصول الأربعة خامس وهو أن الكتب المعروفة بالعهد القديم والعهد الجديد تحتوي على ما يحتاج البشر إلى علمه في المعاش والمعاد ـ قال تيرتوليان «إن الله علمنا بالوحي كل ما أراد أن نعلمه من الكون فالكتاب المقدس يحتوي من

العرفان على المقدار الذي قدّر للبشر أن ينالوه ـ وقال بعض فضلائهم: إنه يمكن أن يؤخذ فن المعادن بأكمله من الكتاب المقدس».

الأصل السادس التفريق بين المسيحين ـ «ينظم تلك الأصول كلها أصل سادس وهو الذي ورد في الإصحاح العاشر من إنجيل متّى «لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً على الأرض ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً فإني جئت لأفرق الإنسان ضد أبيه والابنة ضد أمها والكنة ضد حماتها. ـ وروح الشدة التي جاءَت في قوله «لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً إلخ» هي التي بقي أثرها في نفوس الأولين من المعتقدين بالدين المسيحي وعفت على آثار ما كان يصح أن تستشعره النفوس من بعض الوصايا الأخر».

نتائج هذه الأصول ـ وبعد أن ذكر الأستاذ في كلامه على «هذه الأصول إنها كلها تناقض الاعتقاد بنواميس وشرائع الكون انتقل إلى إظهار نتائجها فقال «من هنا أعرض المسيحيون الأولون عن شواغل الكون وصدوا عن سبيل النظر فيه اظهاراً للغنى بالإيمان والعبادة عن كل شيءٍ سواهما وإذا خطر على قلب أحد خاطر سوءٍ يرمي إلى معارضة شيءٍ من أمور الإيمان المقرَّرة وجب قطع الطريق على ذلك الخاطر ولم يجز في شأن صاحبه هوادة ولا مرحمة كما أفهمه المسيح بعمله على حسب ما ورد في الإنجيل. فقد قيل له «أمك واخوتك واقفون خارجاً طالبين أن يكلّموك. فأجاب وقال للقائل له من هي أمي ومن هم أخوتي. ثم مدَّ يده

نحو تلاميذه وقال ها أمي واخوتي» ونحو ذلك مما يدل على وجوب المقاطعة بين من يعتقد بالدين المسيحي ومن يحيد عن شيءٍ من معتقده - وتقرر عند القوم أن الجهالة أم القوى - ومنعت الكنيسة أن ينشر التعليم بين العامة - ولما ظهرت ذات الذَّنَب التي تُنسب إلى هالي في سنة 1682 اضطربت لظهورها أوروبا ولجأوا إلى البابا واستجاروا به فأجارهم وطردها من الجو فولت في الفضاءِ مذعورة من لعنته ولم تعد إلاّ بعد خمس وسبعين سنة؟؟».

ثم أشار الأستاذ إلى الفتن الدموية التي قامت بين المسيحيين في الاسكندرية بشأن المعتقدات وكيف أنهم قتلوا ابنة وثنية تسمى هيباتي كانت في الاسكندرية تشتغل بالعلوم والفلسفة. وانتهى إلى هذا الحكم: إن من لم يتبع المسيح عندهم فهو هالك والهالك لا يستحق الحياة. - وإذا كان الله يسلب الحياة جزاءً على اختلاس الرجل شيئاً من مال نفسه لم يقدمه هدية للرسل (إشارة إلى حادثة حنانيا وامرأته في أعمال الرسل) فكيف تكون الحياة من حقه إذا خالف خلفاء الله في الأرض».

«قال البابا أنوسان الثالث عند الكلام في مصادرة الذين يخالفون العقيدة الكاثوليكية: «لا يجوز أن يترك لأولاد الجاحدين سوى الحياة. وترك الحياة لهم مَنٌّ وإحسان».

مقاومة النصرانية للعلم وديوان التفتيش - ثم شرع الأستاذ في شرح مقاومة النصرانية للعلم وانشاؤها ديوان التفتيش في أسبانيا لذلك، فقال «أنشئت المراقبة على المطبوعات وحتم على كل

مؤلّف وكل طابع أن يعرض مؤلّفه أو ما يريد طبعه على القسيس او المجلس الذي عُيّن للمراقبة وصدرت أحكام المجمع المقدس بحرمان من يطبع شيئاً لم يعرض على المراقب أو ينشر شيئاً لم يأذن المراقب بنشره». وأنشئت محكمة التفتيش لمقاومة العلم والفلسفة عندما خيف ظهورهما بسعي تلامذة ابن رشد وتلامذة تلامذته خصوصاً في جنوب فرنسا وإيطاليا. وقد أنشئت هذه المحكمة الغريبة بطلب الراهب توركمادا، وقامت بأعمالها حق القيام، في مدة ثماني عشرة سنة من سنة 1481 إلى سنة 1499 ـ حكمت على عشرة آلاف ومئتين وعشرين شخصاً بأن يُحرقوا وهم أحياء فأحرقوا، وعلى ستة آلا وثمانمائة وستين بالشنق بعد التشهير فشُهّروا وشُنقوا وعلى سبعة وتسعين ألفاً وثلاثة وعشرين شخصاً بعقوبات مختلفة فنفذت. ثم أحرقت كل توراة بالعبرية.

«ماذا كانت وسائل التحقيق عند هذه المحكمة «المقدسة»؟ وسيلة واحدة، هي أن يحبس المتهم وتجري عليه أنواع العذاب المختلفة بآلات التعذيب المتنوعة إلى أن يعترف بما نسب إليه، عند ذلك يصدر الحكم ويعقبه التنفيذ. قرر مجمع لاتران سنة 1512 أن يلعن كل من ينظر في فلسفة ابن رشد وطفق الدومينكان يتخذون من ابن رشد ولعنه ولعن من ينظر في كلامه شيئاً من الصناعة والعبادة لكن ذلك لم يمنع الأمراء وطلاب العلوم من كل طبقة من تلمُّس الوسائل للوصول إلى شيء من كتبه وتحلية العقول ببعض أفكاره.

«اشتدت محكمة التفتيش في طلب أولئك المجرمين طلاب العلم والسُّعاة إلى كسبه ونيط بها كشف البدعة والحكم فيها مهما اشتد خفاؤها: في المدن، في البيوت، في السراديب، في الانفاق، في المخازن، في المطابخ، في المغارات، في الغابات وفي الحقول. فوفت بما كلفت به مع البهجة والسرور اللائقين بأصحاب الغيرة على الدين عملاً بالقول الجليل «ما جئتُ لألقي سلاماً بل سيفاً».

«كان يؤخذ الرهبان في صوامعهم والقسوس في كنائسهم والأشراف في قصورهم، والتجار بين بضائعهم، والصناع في مصانعهم، والعامة في بيوتهم، ومزارعهم، وحيثما وجدوا، وأينما ثُقِفوا. ويوقفون أمام المحكمة وتصدر الأحكام عليهم يوم اتهامهم.

قرر مجمع لاتران أن يكون من وسائل الاطلاع على أفكار الناس الاعتراف الواجب أداؤه على المذهب الكاثوليكي أمام القسيس في الكنيسة (أي الاعتراف بالذنوب طلباً لغفرانها). تذهب البنت أو الزوجة أو الأخت لأجل الاعتراف بين يدي القسيس يوم الأحد فيكون مما تُسأل عنه عقيدة أبيها أو زوجها أو أخيها وما يبدو من لسانه في بيته وما يظهر في أعماله بين أهله. فإذا وجد القسيس متلقي الاعتراف شيئاً من الشبهة في طلب العلم غير المقدس على من سأل عنه رفع أمره إلى المحكمة فينقض شهاب التهمة عليه فإذا سأل عن الشاهد الذي عوّل عليه في اتهامه

لا يُجاب وإنما يقام التعذيب مقام شخص الشاهد وهو من أهله حتى يعترف.

«أوقعت هذه المحكمة المقدسة من الرعب في قلوب أهل أوروبا ما خيل لكل من يلمع في ذهنه شيءٌ من نور الفكر إذا نظر حوله أو التفت وراءه أن رسول الشؤم يتبعه وأن السلاسل والأغلال أسبق إلى عنقه ويديه من ورود الفكرة العلمية إليه. وقال باغليايديس ما كان يقوله جميع الناس لذلك العهد: «قُربٌ من المحال أن يكون الشخص مسيحياً ويموت على فراشه».

حكمت هذه المحكمة من يوم نشأتها سنة 1481 إلى سنة 1808 على ثلاثمائة وأربعين ألف نسمة منهم نحو مائتي ألف أحرقوا بالنار أحياء.

اضطهاد المسيحية للمسلمين واليهود والعلماء ـ «لما كان ابن رشد هو الينبوع الذي تفجر منه ماءُ العلم والحرية في أوروبا على زعم القسوس وكان ابن رشد أستاذاً يتعلم عنده كثير من اليهود، صُبَّ غضب الكنيسة على اليهود والمسلمين معاً. فصدر الأمر في 30 مارس سنة 1492 بأن كل يهودي لم يقبل المعمودية في أي سن كان وعلى أي حال كان، يجب أن يترك بلاد إسبانيا قبل شهر يوليو. وفي فبراير سنة 1502 نُشر الأمر بطرد المغاربة (المسلمين) من إشبيلية وما حولها.

«ألا يعجب القارئُ إذا «رأى أن برونو يُحرق بالنار حيّاً بعد حبس طويل سنة 1600 لأنه قال بقول الصوفية في وحدة الوجود

وقال أن هذا العالم يحوي على عوالم كثيرة. الحمد لله رب العالمين.

«ظهر القول بكروية الأرض ـ ذلك الأمر الذي عرفه المسلمون وصار رأياً لهم في أول خلافة بني العباس ولم تتحرَّك له شعرة في بدن ـ فأحدث اضطراباً شديداً في عالم النصرانية.

«هل يصدق القارئ أن ما قصده كريستوف كولمب من السفر في المحيط الأطلانطيكي لعله يكتشف أرضاً جديدة كان من الأمور التي اهتمت لها الكنيسة وحكم مجمع سلامانك بأنه مخالف لأصول الدين ثم أعيد النظر فيه وعُرض على أقوال الأباءِ من كريزيستوم وأوغستين وجيروم وغريغوار وبازيل وأنبرواز وعلى رسائل الرسل والأناجيل والنبوات والزبور والأسفار الخمسة ولم ينتج هذا العرض شيئاً. ولكن ساعده على ما قصد بعض الملوك رغم الكنيسة كما هو معلوم. قال كريستوف كولمب إن الذي أوحى إليه هذا القصد النبيل هي كتب ابن رشد. من هنا نفهم لم قامت له الكنيسة وقعدت.

مقاومة الكنيسة للحقن تحت الجلد. ـ ثم قال الأستاذ أنه لما اكتشفت طريقة الحقن تحت الجلد قاومتها الكنيسة أشد مقاومة وعادت هذه الشدة عند اكتشاف التلقيح بالجدري.

مقاومة تسهيل الولادة ـ «أيُّ مقاومة لم يُلاقِها اكتشاف تخدير المرأة عند الولادة حتى لا تحس بألم الطلق. اكتشاف أميركاني. رأت حضرات القسوس فيه أنه يخلص المرأة من تلك اللعنة أو

تلك العقوبة التي سجلت عليها في سفر تكوين. إذ جاء في الأصحاح الثالث منه: وقال للمرأة تكثيراً أكثر أتعاب حملك بالوجع تلدين أولاداً».

مقاومة السلطة المدنية وحرية الاعتقاد «نشر البابا منشوراً في سنة 1864 جاء فيه لَعْنُ كل من يقول بجواز خضوع الكنيسة لسلطة مدنية أو جواز أن يفسر أحد شيئاً من الكتب المقدسة على خلاف ما ترى الكنيسة أو يعتقد بأن الشخص حر فيما يعتقد ويدين به ربه».

مقاومة الجمعيات العلمية والكتب ـ وهنا ذكر الأستاذ أن الكنيسة كانت تلغي الاجتماعات والأكاذميات «لا لشيء كان فيها سوى هداية البشر إلى منافعهم وتنوير بصائرهم بكشف ما احتجب عنهم من سر الخليقة بالبحث النظري ومن الطريق العقلي من غير استشارة المسيطر الإلهي وهو الكنيسة».

البروتستانت والإصلاح ـ ثم قال: إن الإصلاح البروتستانتي لم يكن أكثر تساهلاً من الكنيسة الرومانية فإن كَلْفين أمر بإحراق سيزفيت في جنيف. وأحرق فايتي في تولوز سنة 1629. وكان لوثير أشد الناس إنكاراً على من ينظر في فلسفة أرسطو وكان يلقب هذا الفيلسوف بالخنزير الدنس الكذاب ونحو ذلك من الألقاب التي لا بأس بها إذا صدرت من أهل الغيرة على الدين في طريق الدفاع عنه؟ وان كلفين أقلَّ شتماً للفيلسوف من لوثير لكنه لم يكن أحسن ظناً به ولا أوسع صدراً لمن يطلع على شيءٍ من كتبه (كذا)

وكان علماءُ المسلمين يلقبون هذا الفيلسوف «المعلم الأول» فتأمل الفرق بين الفريقين.

قالوا: «البروتستانت قاموا يطالبون بالإصلاح. إلاَّ أنهم يبطلوا أصلاً من الأصول الستة التي تقدمت غير قولهم يمنع غلو الرؤساء في سلطتهم المبنية على الأصل الثاني. ولهذا لم يكن مذهب الإصلاح أخف وطأة على العلم ولا أفضل معاملة له من الكاثوليك لأن كلا المذهبين يرجع إلى طبيعة واحدة هي القائمة على الأصول الستة.

«ولو كنتُ ممن يحب الجدال في الدين لعددتُ فيما ذكرته من عناصر الدين المسيحي ما تضمنه قول بعض الناقدين عند الكلام على الحروب المسيحية واضطهادات الكنيسة «ما أهون الدم على من يمثل في عبادته أكل الدم وعلى من يعتقد أن خلاص العالم الإنساني من الخطيئة إنما كان بسفك الدم البريء على يد المعتدي الأثيم» لكني في بحثي هذا لا أريد أن استعمل قوة الخيال ولا أن أذكر ما يعدُّ من قبيل الجدال وإنما آتي بما هو حكاية حال ليس للناظر فيها مقال.

الفصل بين السلطتين في المسيحية ـ «بقي علينا الكلام فيما جعلته «الجامعة» أساساً للفصل بين السلطتين الدينية والملكية» وهنا يستغرب الأستاذ إمكان هذا الفصل فيسأل «كيف يتسنى للسلطة المدنية أن تتغلب على السلطة الدينية وتقف بها عند حدها والسلطة الدينية إنما تستمد حكمها من الله ثم تمدّ نفوذها بتلك

القوة إلى أعماق قلوب الناس وتديرها كيف تشاء ـ نعم هذا الفصل يسهل التسامح لو كانت الأبدان التي يحكمها الملك يمكنها أن تأتي أعمالها على حدة مستقلة عن الأرواح التي تحيا بها والأرواح كذلك تأتي أعمالها بدون الأبدان التي تحمل قواها».

ثم قال إنّ قول الأنجيل «أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله» لا يُراد به الفصل بين السلطة الدينية والزمنية وإنما معناه «إن صاحب السكة التي تتعاملون بها إذا ضرب عليكم أن تدفعوا شيئاً فادفعوه له أما قلوبكم وعقيدتكم وجميع ما هو من الله وعليه طابع صنعته فلا تعطوا منه لقيصر شيئاً. والعلم ليس مما عليه طابع قيصر بل عليه طابع الله. فلا يمكن أن يكون العلم تحت سلطة غير السلطة الروحانية الدينية. فأي تسامح مع العلم في هذا».

اعتقاد الأستاذ في المسيح والمسيحية ـ ثم ختم الأستاذ بإظهار اعتقاده في المسيح والمسيحية فقال «أنا نعتقد أن المسيح روح الله وكلمته ورسوله إلى بني إسرائيل بُعث مصدقاً لما بين يديه من التوراة وجاءهم من الدين بما فيه هدى لهم ورشاد في شؤون معاشهم ومعادهم ولم يطالبهم بتعطيل قوة من قواهم التي وهبهم الله تعالى إياها بل طالبهم بشكر الله تعالى عليها ولا يشكر حق الشكر إلاّ باستعمالها جميعها فيما أعدّها الله له والعقل من أجلّ القوى بل هو قوة القوى الإنسانية وعمادها والكون جميعه هو صحيفته التي ينظر فيها وكتابه الذي يتلوه وكل ما يقرأ فيه فهو هداية إلى الله وسبيل للوصول إله. وكل ما صح عندنا عن السيد

المسيح لا يخالف شيء منه هذا الذي نعتقد. فإن صحَّ عنه شيء يكون في ظاهره مخالفة لهذه الأصول أمكننا تأويله حتى يرجع معناه إليها أو وكّلنا الأمر فيه إلى الله وقلنا «لا علم لنا إلاَّ ما علمتنا».

«الدين دين الله وهو دين واحد في الأولين والآخرين لا تختلف إلا صوره ومظاهره وأما روحه وحقيقة ما طولب به العالمون اجمعون على ألسن الأنبياء والمرسلين فهو لا يتغيّر - إيمان بالله وحده وإخلاص له في العبادة ومعاونة الناس بعضهم لبعض في الخير وكفّ أذاهم بعضهم عن بعض ما قدروا. وهذا لا ينافي الارتقاء في الدين بارتقاء عقول البشر واستعدادهم لكمال الهداية. ونعتقد أن دين الإسلام جاء ليجمع البشر كلهم على هذه الأصول ومن أهمّ وظائفه إزالة الخلاف الواقع بين أهل الكتاب ودعوتهم إلى الاتفاق والإخاءِ والمودة والائتلاف وهذا ما عمل عليه المسلمون قرناً بعد قرن بحسب قوة تمسكهم بالاسلام.

«فإذا سأل سائل: إذا كان ذلك الذي قدمت فيما سبق هو اعتراف فضلاء الأوربيين أنفسهم في منافاة طبيعة الدين للعلم واشتداده في معاداته فما هذا الانقلاب الذي حصل في أوربا وما هذا التسامح الذي يتمتع به العلم اليوم في أقطارها؟ فجوابه في الكلام على الأمر الرابع مما ذكرت «الجامعة» وهو يكون بعد عرض طبيعة الدين الاسلامي.

جواب «الجامعة» الثاني
(تمهيد)

(الجامعة) هذا هو ردّ الاستاذ الثاني نقلناه باختصار قليل وعليه نجيب:

بعد مطالعتنا هذا الرد الطويل عرتنا عاطفتان، الأولى عاطفة الدهشة والثانية عاطفة الأسف.

أما عاطفة الدهشة فهي لحيرتنا في غرض الأستاذ مما كتبه في الاعتراض على أصول الديانة المسيحية وتهكمه على كتبها. ونحن نعلم أن الأستاذ لا يقصد الطعن لأنه أرفع من ذلك ولا إبطال أصول الأديان لأنه يعلم أن العقلاء لا يعترضون عليها ولا يبحثون فيها كما قال ابن رشد (الصفحة 52 السطر 19) لأنها كلها لا غرض منها عند الذين «يُحسنون تأويلها» إلا الحث على الفضائل. فما هو غرضه إذاً؟ هل غرضه أن يثبت أن الاكليروس المسيحي قد أخطأ في ما مضى من الزمن في فهم الكتب المسيحية وتأويلها ولذلك صبغ تاريخه بالدم وحشاه بالصغائر؟ إذا كان هذا هو غرض الأستاذ فنحن معه لأن هذا الأمر حقيقة لا شك فيها وقد قالت «الجامعة» في هذا العام أشد من ذلك بكثير. وحسبها أنها عرّبت كتاب تاريخ المسيح والرسل للفيلسوف رنان الذي ترتعد من ذكره فرائص المتغطرسين والمتعصبين من رجال الدين. ولكن لو كان هذا غرض الأستاذ لكان ذكَره ولو في عبارة واحدة في كلامه. ولو ذكره الأستاذ في عبارة واحدة على الأقل لنفى عن فضيلته تهمة

التحامل على عواطف فريق كبير من إخوانه المسيحيين الذين كانوا علقوا به آمالاً كثيرة وعهدوا أنه أجرأ وأشجع من هذا. ولكان استحق عند الأجيال الآتية شيئاً من الشرف الذي ناله ابن رشد بتصريحه في كتابه تهافت التهافت «إن كل الأديان حق لأنها تحث على الفضائل ولكن يجب تأويل أصولها ومبادئها «أحسن تأويل» - ولذلك أسفنا نحن مريدو الأستاذ وعارفو فضله ونزاهته من صدور ذلك عنه.

وليس السبب في هذا الأسف وتلك الدهشة الاستياء مما نشره الأستاذ من القول الجارح للعواطف المسيحية. كلا فإن هذا عندنا وجوده وعدمه سيان. لأننا والحمد لله لسنا من الذين يتاجرون بالأديان لنقول إن «الجامعة» غرضها الدفاع عن الدين. بل هي أرفع من ذلك بكثير. وقد اثبتنا في ما تقدم أن المبادئ الدينية المنزهة عن كل شائبة في الاسلام والنصرانية أقوى من أن تحتاج إلى دفع. فليس يهمّ عقلاء المسيحيين أن يُقال في دينهم كل ما يُقال كما أن عقلاء المسلمين الحقيقيين لا يهمهم كل ما يُقال في دينهم أيضاً لأن الفريقين يعلمان أن هذه الأقوال كلها ليست سوى هباءٍ منثور ذاهب في الهواء. وإنما الذي يهمنا نحن مسلمين ومسيحيين وأوجب أسف «الجامعة» ودهشتها رؤيتنا أن العدو الألد للدين الاسلامي والدين المسيحي يستطيع أن يأخذ أقوى أسلحته من رد الأستاذ ويهدم به كل الأديان على السواء.

ذلك أن العدو الحقيقي للاسلام والمسيحية واليهودية والبوذية

والكونفوشيوسية والوثنية في هذا الزمان لم يعد منها بل صار خارجاً عنها. فهو عدو جديد أخرجه التمدن الجديد. وهذا العدو اللدود تطربه أصوات تنازع الأديان بعضها مع بعض ويثلج صدره سروراً كلما رآها تكفّر بعضها بعضاً ويطعن بعضها على بعض. وهذا العدو الذي يتهددها كلها على السواء، والذي يود لو استطاع أن يهدمها كلها، والذي إذا استطاع هَدْم إحداها هَدمَ معها الباقيات بلا مراءٍ: هو «المبادئ المادية» المبنية على البحث «بالعقل» دون سواه.

فالمسيحية والإسلامية تتصالحان تصالح الشقيقتين أمام هذا العدو الذي يتهددهما معاً وإلا جرفهما معاً. ولذلك لا يستجيز عقلاؤهما في هذا الزمان الكلام في أصولها ومبادئهما لئلا يُعط كلامهم لذلك العدو سلاحاً يحاربها به. ذلك لأنهم يعتقدون أن العقل متى هدم المسيحية هدَم الاسلام أيضاً. ولا يبقى حينئذٍ بعدهما إلا ما يبقى من الطيب في القارورة بعد ذهابه منها. أي رائحة كل دين بحسب درجته من السمو والكمال في المجتمع الإنساني.

وربَّ قائل يقول إن الأديان لا تُهدم لأن أصولها مطبوعة في قلب الانسان لا في الكتب. فلا خوف على الأديان في الأرض ما دام الإنسان إنساناً. ولذلك لا يجب وضع حدّ للعقل وصدّه عن البحث فيها.

فنجيب على ذلك أننا بسطنا رأينا في ذلك في الصفحة 210

عند كلامنا على «العقل والقلب». وليس كلامنا الآن فيه لأننا في مقدمة الذين يطالبون بحقوق «العقل» ولكننا نضيف إليها حقوق «القلب» أيضاً. وإنما كلامنا هنا في أن لكل دين أصولاً وشرائع. وهذه الأصول والشرائع منها «ما يعم ومنها ما يخص» كما قال ابن رشد (الصفحة 53) وأن هذا الذي يعم والذي يخص لا غرض منهما إلا الحض على الفضائل. فالفضائل إذاً هي أساس الشرائع. وإذا كان في الشرائع أقوال متعارضة متناقضة أو متشابهة (وهي موجودة في كل كتاب) فالواجب على الحكيم العاقل «أن يتأولّها أفضل تأويل» كما قال ابن رشد (الصفحة 54) أي يجعل النتيجة الخارجة منها فضيلة لا رذيلة. وبناءً على ذلك تُنزَّه الكتب الدينية عن كل كلمة تضرُّ أو تسوء. وإذا كان بعض أهلها في الزمن الماضي قد أساءُوا فهمها وتأويلها لجهلهم أو لأغراض سياسة أو لضعف الطبيعة البشرية فلا يجب أن يُقال أنها باطلة كاذبة تعطّل قوى الإنسان. وإنما يجب القاء التبعة في ذلك على الذين لم يفهموها للغرض الذي وُضعت له (كما صنعت «الجامعة» في نسبتها اضطهاد ابن رشد إلى الحسد لا إلى الدين) ـ وبذلك تصير الأديان كلها طرقاً للفضيلة والصلاح والوئام لا للفساد والجهل والبغض: هذا هو الغرض من الأديان. وهذا هو سبيل الحكماء والعقلاء معها كما قال ابن رشد رحمه الله. فكل باحث يؤول القواعد الدينية والآيات تأويلاً يقصد بها جهتها الضعيفة المضرة لا جهتها الفاضلة النافعة ويلقي تبعة ذلك الضرر على نفس الدين لا على البشر الذين أساءوا استعماله يخطئ إلى جمع الأديان على

السواء، لأن جميع الأديان لا تسلم من حوادث كتلك الحوادث وتأويل كذلك التأويل. ومتى عمت هذه الحالة الأديان كلها فماذا يبقى منها. وهل تسلم المسيحية وحدها أو الإسلام وحده من هذا الطوفان الهائل. كلا ثم كلا. إن الاسلامية والمسيحية شقيقتان مرتبطتان بعضهما ببعض. فكأنهما توأمان متصلان ـ دوديكا وراديكا. بل إن التوأمين قد يُفصلان كما فصلهما الدكتور دوين الفرنسوي في هذا العام فتموت دوديكا وتبقى راديكا. وأما الاسلامية والنصرانية فالعدو الذي قتل احداهما يقتل الأخرى معها لأن دعائمهما مشتركة من عدة وجوه. وقد ذكرنا ذلك العدو الهائل الذي صار له السلطان والقوة في هذا الزمان.

وإذا طلب منا القارئ مثالاً على ما تقدم فنحن نورد له مثالاً واحداً ونكتفي به لأننا لا نريد الإطالة في موضوع كهذا الموضوع. مثال ذلك ما أورده الأستاذ في الصفحة 227 السطر 3 وأوّله أسوأ تأويل. فإن المسيح كان في ذات يوم في بعض النواحي يعظ ويعلّم وفكره منصرف إلى أمر واحد وهو تأييد مبادئ الخير التي يدعو الناس إليها والتأمل في العثرات العظيمة التي في سبيلها ونفسه مستغرقة في حماسة الحقيقة والوعظ والألم من تلك العثرات. وإذ جاءه قوم يقولون له: «أمك وإخوتك واقفون خارجاً يطلبونك فأجابهم بحماسةٍ «من هي أمي ومن هم إخوتي «ثم أشار إلى تلاميذه والذين كانوا يسمعون وعظه وقال «ها أمي وإخوتي» ـ وقد ورد مثل ذلك تقريباً في القرآن. فإنه يظهر أنَّ بعضاً من رفاق

سيد العرب الجليل ومجدّد حياة تمدن الشرق «صاحب الشريعة الإسلامية» كانوا أحياناً يتقاعدون عن محاربة الوثنيين لنصرة الدين والحق تشاغلاً بأولادهم ونسائهم وأموالهم فجاء في القرآن لهذا الغرض ﴿أَنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞ﴾ - نقول فيكف يجب هنا تفسير آية الإنجيل وآية القرآن المتشابهتين. هل يجب أن يفسرهما العقلاء محترمو الأديان والمعتقدات بأنهما تدوسان أشرف عاطفة للإنسان والهيئة الاجتماعية نعني العاطفة العائلية والبنوية التي يُبنى عليها الاجتماع في هذا الزمان. ولماذا هذا التفسير وما الفائدة منه. نحن نعلم أنه لا فائدة منه إلا «للزنادقة الذين يرومون إبطال الشرائع والفضائل» كما قال ابن رشد (الصفحة 54) فالواجب إذاً تأويلهما تأويلاً حسناً تخرج منه فضيلة. فيُقال مثلاً إن الآيتين تعلمان الناس ثلاث فضائل (الأولى) وجوب حب الحق سواءً كان مع الإنسان أو عليه وتفضيله على كل شيء على نفس الإنسان وأهل بيته. (والثانية) الدلالة على أن عالم المصالح قد انتهى وابتدأ عالم المبادئ ذلك العالم الذي ينتصر فيه الفكر على كل شيء ويكون له المقام الأول فيه. (والثالثة) إن العناصر المختلفة (وكانوا في أيام المسيحيين سامريين ويونان ويهود وعشارين يجتمعون لسماع وعظه) إذا جمعتها جامعة الفكر والحق والتهذيب صارت بالرغم من تباين عناصرها واختلاف لغاتها وعاداتها أمة واحدة متساوية في الحقوق والواجبات وفُضلت على أهل الأمة نفسها إذا شذ هؤلاء عن تلك الجامعة. لأن جامعة الحق والعقل

والفكر خير الروابط. وعلى ذلك تخرج من الآية فضيلة التساهل والتسامح إلى أقصى حدودها بدلاً من رذيلة التعصب التي استخرجها الأستاذ منها.

وقد وعدنا في ما تقدم بأن نكتفي بمثال واحد. ولكنّا الآن لا نرى بدأ من ذكر مثالٍ آخر وهو رواية الأستاذ في الصفحة 227 قول الإنجيل «ما جئت لإلقي سلاماً بل سيفاً» ونضيف إليه قول القرآن ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا۟ فِيكُمْ غِلْظَةً ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ ـ فكيف يجب تفسير هاتين الآيتين. لا ريب إن ظاهرهما يدلّ على أن الإنجيل يجيز التفريق بين البشر من أجل الاعتقاد والقرآن يوجب مقاتلة غير المشاركين في الاعتقاد إلى أن يصيروا مشاركين فيه ولو صارت الأرض كلها ساحة حرب ونزال. ولكن هل وُضعت هاتان الآيتان لذلك على وجه الإطلاق أم هما مقيدتان بالزمان والمكان والأحوال الماضية. لا ريب أنهما مقيدتان بالزمان والمكان والأحوال الماضية بدليل ورود عدة آيات بعدهما تنسخهما. فلماذا إذاً نؤولها تأويلاً ضيقاً ولا نؤولها تأويلاً واسعاً. وهنا لا يسعنا إلا الإشارة إلى التأويل الواسع الذي أوّل به الأستاذ كلمة «الكافرين» الواردة في القرآن. فإنه قال في حاشية في رده الرابع «الكافر من يرى الدليل فيصدُّ عنه ولا ينظر فيه أو ينظر فيعرف الحق ثم يماري فيه وينكره عناداً». فنحن نسأل الله أن يصون تلك الأنامل التي خطت هذه الكلمات البديعة وهذا التأويل الجميل. ولكنا نستغرب الكيل بكيلين أي تجويز مثل هذا التأويل الحسن في القرآن وعدم تجويزه في الإنجيل.

ذلك ما تصان به كرامة الأديان في هذا الزمان، ويُتقى بواسطته شر ذلك العدو الهائل. وتُحفظ به الفضيلة في كل الشعوب. وتبنى عليه قواعد الإخاء والوئام بين عناصر الشرق المختلفة. فعسى أن يكون لهذا الكلام الصدى الذي نريده له بين أفاضل الشرقيين ونُبهائهم أياً كان مذهبهم وإن كنا لا نرجو كثيراً أن يكون له مثل ذلك الصدى عند فريق من رجال الدين في الملتين الذين لا سلطة لهم ولا موجب لوجودهم إلا بدوام النفار والخلاف.

(الجواب دفاع ورد)

أما جواب «الجامعة» على رد الأستاذ الثاني فإننا نقسمه إلى قسمين: دفاع وردّ. فالدفاع هو عن رأيها الأول الذي نشرته في الجزء الثامن (والمنشور هنا في الصفحة 212) والرد هو على ما ورد في رد الأستاذ الذي تقدم.

ونبدأ أولاً بالدفاع لنفرغ منه ثم نلتفت إلى الرد فنقول:

(الدفاع)

لما استطردنا إلى الفقرة التي ردَّ عليها الأستاذ في رده الثاني لم يخطر ببالنا أن الأستاذ وسواه ينزلها في هذه المنزلة من الأهمية ويجعلها أساساً للمقابلة بين طبيعة ديانتين. فقد كتبناها عرضاً كما قدمنا بعد ترجمة الفيلسوف رنان الذي اضطهده المسيحيون والفيلسوف ابن رشد الذي اضطهده المسلمون. وأول ما خطر لنا عند الشروع في كتابتها الخواطر التالية:

1 ـ إن المسيحية كانت أكثر تساهلاً مع «الفلسفة» لأن ابن رشد الذي أهين كل تلك الإهانة لم ينكر شيئاً من أصول الدين ولكنه نظر بعقله في الكائنات وشرح فلسفة لسواه. فكيف به لو قال في المذهب الإسلامي عشر معشار ما قاله فولتير وديدرو وروسو ورنان في المذهب المسيحي.

2 ـ إن الدين الإسلامي كان أكثر تسامحاً مع العلم لأنه لم يرد في التاريخ الإسلامي ذكر علماء يحرقون لأجل معتقداتهم وهم في قيد الحياة كما صنع المسيحيون في ديوان التفتيش في إسبانيا. وذلك أولاً لاحترام المسلمين العلم وانطباع حبه في نفوسهم يأخذونه مع مبادئهم الدينية. وثانياً لاحترامهم الإخاء الديني أشد احترام. فهم إذا زاغ أحدهم عن محجتهم كفّروه ومنعوا كتبه ولكنهم لا يسفكون دماءه لاحترامهم إخاءه.

3 ـ إن إحترام الإخاء هذا مقصور من سوء الحظ على القريب دون الغريب. وهذا الغريب درجات. فهو (أولاً) كل مخالف لا يخضع صاغراً لحكمهم. فكأن الحرية والاستقلال والقيام بالذات ـ هذه النعم التي منحها الله لكل أمة وكل شعب وهي أثمن نعمه وخيراته ـ خاصة بأمة واحدة لا غير. ولذلك كانوا يوجبون استعباد كل أمة وقتل حريتها للوصاية عليها. كما كان شأن بني إسرائيل قبلهم. فالجهاد إذاً هو ضد الإخاء الإنساني وإن كان بناؤه على الإخاء

الديني. (وثانياً) إن الغريب قد يكون قريباً أيضاً أي مشاركاً في الدين ولكنه من جنس آخر وعاداته غير عادات أهل الدين الأصليين وأخلاقه غير أخلاقهم وفهمه غير فهمهم. فإذا شاء أن يعطي نفسه مداها من فهم دينه كما يشاء هو واتباع عادات بني قومه وأخلاقهم ومصالحهم ـ وذلك فيطبيعته وفطرته ـ حُرم عليه ذلك رغبةً في الوحدة الدينية والقومية ودفاعاً عن التقاليد. وهذا منشأ من أعظم مناشئ الفتن والحروب والاضطراب إذا راجعت التاريخ من صدره إلى عَجْزه.

4 ـ بعد تأملنا في ما تقدم رأينا أن الفصل في هذه المسألة صعب لأنه يقتضي بسط تلك الأصول كلها وسرد وقائعها وكان المجال ضيقاً أمامنا لأننا كنا في ختام المقالة. فقلنا: إننا لا نفصل فيها ولكننا ننظر إليها من وجهين «الأول» إننا ننظر إلى النتيجة الحاضرة أي إلى الواقع فنرى أن العلم والفلسفة قد انتصرا في أوروبا أعظم انتصار حتى ذهب بهما انتصارهما إلى اضطهاد الدين الذي كان يضطهدهما. فبعد أن كانا مضطهَدَين (بفتح الهاء) أصبحا مضطهِدين (بكسرها) ودليل الواقع دليل لا يُردّ. «والثاني» أنّ الذي سهل هذا الانتصار كون السلطة المدنية انفصلت في الدين المسيحي عن الدين وصار القول قولها في كل المسائل. وهذا هو أساس ارتقاء أوروبا. ولولاه لكان كل ما بنته مبنياً على الرمال تذهب به أخف ريح تهب من الجنوب أو من الشمال.

هذا شرح تلك الفقرة التي أوجبت عند الأستاذ رده عليها في 35 صفحة وتحامله على طبيعة الديانة المسيحية بما ليس فيها تأييداً لحجته. ومنه يظهر أننا لم يخطر لنا ببال أن نجعل بين طبيعتي الديانتين مقابلة ومعارضة لأننا نعلم أن طبائع الأديان كلها منزهة عن الشر وداعية إلى الخير وكلها تستمد من الله لإصلاح شأن البشر. وإنما الذنب كل الذنب لهؤلاء البشر الذين يسيئون فهمها واستعمالها. وهل يعتقد الأستاذ أن «الجامعة» تنسى واجباتها لقرائها إلى هذا الحد. فليس ثَمتَ إذاً ما يدعو إلى صيحة الأستاذ تلك الصيحة وإنما هنالك موضوع واحد كان يجب أن يقصر بحثه عليه دون سواه لأنه أساس كل كلامنا وكلامه. ولكن الأستاذ من سوء الحظ لم يخصص له إلا صفحتين من بين 35 صفحة و35 أخرى و35 أخرى أيضاً إلى ما شاء الله. وكل هذا لم نكن بصدده ولا نحن في حاجة إليه وإنما الحاجة إلى واحد.

وهذا الواحد هو ما جعلناه أساساً للتساهل والتسامح في كل دين وأردنا به «فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية». ولبيان ذلك نقول:

معنى التساهل الذي هو أساس المدنية الحاضرة

يجب أولاً أن نعرّف «التساهل» الذي ثار هذا الخلاف بشأنه. وبعد ذلك نعود إلى «الفصل بين السلطتين» الذي هو آلته ووسيلته.

لا نقدر أن نعرّف «التساهل» تعريفاً لغوياً لأن هذه الكلمة دخيلة في اللغة العصرية الجديدة. وإنما نعرف معناه باصطلاح

الفلاسفة. فمعنى التساهل عندهم وهو المعنى الذي استعملناه له أن الإنسان لا يجب أن يدين أخاه الإنسان، لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق. وإذا كان الله سبحانه وتعالى يُشرق شمسه في هذه الأرض على الصالحين وعلى الأشرار معاً فيجب على الإنسان أن يتشبه به ولا يضيّق على غيره لكون اعتقاده مخالفاً لمعتقده. فليس إذاً على الإنسان أن يهتم بدين أخيه الإنسان أياً كان لأن هذا لا يعنيه. والإنسان من حيث هو إنسان فقط أي بقطع النظر عن دينه ومذهبه، صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى حتى رئاسة الأمة نفسها. وهذا الحق لا يكون له من يوم يدين بهذا الدين أو بذاك بل من يوم يولد. فالإنسانية هي الإخاء العام الذي يجب أن يشمل جميع البشر ويقصر دونه كل إخاءٍ. وبناءً على ذلك إذا كان زيد مسلماً وخالد مسيحياً ويوسف اسرائيلياً وكونوا بوذياً وسينو وثنياً وديدرو كافراً معطلاً يجحد كل الأديان لا يعتقد بشيءٍ قطعياً ـ فهذه مسألة بينهم وبين خالقهم عزَّ وجل لا تعني البشر ولا يجوز لهؤلاء أن يتداخلوا فيها ولا أن يُحرم اولئك بأي سبب كان شيئاً من حقهم الإنساني الذي تقدم ذكره من أجلها.

هذا معنى التساهل عندهم. وإذا اتضح لك ذلك فقد اتضح أن السلطة الدينية لا تقدر على هذا التساهل، ولا تُحمَّل نفس فوق طاقتها. ذلك أن غرض هذه السلطة مناقض لغرض التساهل على خط مستقيم. فهي تعتقد اعتقاداً ما وراءه ريب أن الحقيقة في يدها وأن قواعدها وتعاليمها هي الحق الأبدي الذي لا يُداخله أقل شك

وما عداه فكفر وضلال. ومن كان يعتقد هذا الاعتقاد فمن الخطأ إلى الإنسانية أن تسلمه رعاية قوم من غير قومه وتسلطه على ناس من غير دينه. ولا يكون حينئذٍ أمام صاحب هذه السلطة الدينية إلا طريقتان: الأولى أن يضغط على غير قومه ليدخلهم في دينه. والضغط أصناف وأنواع. فمنه القسر ومنه الارهاب ومنه الترغيب بسدّ طرق الرزق وقد شوهد هذا الأمر كثيراً في أوروبا في صدر جاهليتها. والطريقة الثانية أن ينظر صاحب تلك السلطة إلى مَنْ لم يكن من قومه بعين النقص والاحتقار لأنه لا يكمل إلا متى صار من قومه. ويرعاه مضطراً لا مختاراً. وعلى ذلك تتألف في باطن الأمة فئات منها عزيزة ومنها ذليلة. وبذلك يسقط الحق الإنساني الذي ذكرناه، وتبطل فضيلة التساهل كما يجب أن تكون وكما وضعها الله.

هذا من جهة حكومة الأمة متى كانت مؤلفة من عناصر مختلفة ومذاهب مختلفة. ولكن هنالك مسألة أخرى، وهي أن حق الإنسان في أن يعتقد ما يشاء وما يريد خرج منه حق آخر وهو «أن لا يعتقد بشيءٍ» إذا أراد. وهنا نصل إلى جحود الأديان. فهل تطيق الأديان أن تصبر على أحد يجحدها. نحن نعلم أن كل الأديان لا تطيق ذلك على وجه الاطلاق. وإذا أطاقته اليوم فما ذلك إلا لأنها أصبحت تقدم الشرع المدني على الشرع الديني. فالمسلمون يسمون جاحدي الأديان «زنادقة» وهم يوجبون قتلهم حتى أن ابن رشد نفسه أوجبه تخلصاً من الملام (الصفحة 54) والمسيحيون يسمون هؤلاء الجاحدين «كفرة» وهم يوجبون

استئصالهم من بين الناس كما يُستأصل الزوان من الحنطة. ولذلك قتل الأكليروس المسيحي منكري الأديان في زمن ديوان التفتيش في إسبانيا وقتل المنصور الزنادقة القتل الذي أشار إليه الأستاذ في ردٍّ آخ وحلله. ولكن من التناقض الغريب ان الأستاذ حلل هذا القتل والتمثيل في الإسلام وحرمه في المسيحية على يد ديوان التفتيش. فهل الفضيلة أو الرذيلة تتغير وتتبدل بتغير الزمان والمكان أم تكون فضيلة أو رذيلة في كل زمان ومكان. أما العلم فإنه يحرّم الأمرين معاً. فهو يقول لقاتلي الزنادقة في الإسلام وقاتليهم في المسيحية أنكم كلكم مخطئون في قتل من تسمونهم زنادقة وإن كان هؤلاء قد أخطأوا خطأ ما بعده خطأ. ذلك أن الحياة التي منحها الله للبشر لا يجوز لانسان أن يسلبهم إياها بأية حجة كانت وبأي سبب كان. وهنا يحدث أيضاً الانفصال بين العلم والدين لأن العلم يدافع عن حق الإنسان المجرد كل دفاع والدين لا يطيق التساهل إلى ذلك الحد خوفاً على نفسه.

وما عدا هذاوذاك فهناك اعتبار آخر: وهو أن الدين لما نشأ كان منفرداً بالإنسانية. أي أنه كان المدبر الوحيد لشؤونها الروحية والزمنية. وكان يومئذٍ يهزأ بكل علم دونه لأن كل علم كان قاصراً ضعيفاً لا شيء له من عظمة العلم العملية التي للعلم في الصناعة والتجارة والزراعة في هذا الزمان. وإنما كان العلم يومئذٍ عبارة عن أقوال جدلية ومقالات يحيكها التصوّر والذهن. فكان الدين يومئذٍ معذوراً في احتقاره وازدرائه العلم إذ قيمة الشيء متوقفة على

نتائجه. وقد كانت نتائج الدين حماسة نفوس تفتح الأرض من الشرق إلى الغرب وتقىً وزهداً وصلاحاً تهدم الفساد وتنشر الخير. ومن حق صاحب هذه النتائج العظمى أن يزدري ذلك العلم الضئيل الذي كان يصرف كل وقته في المجادلات والمشاحنات. ولكن لما شبَّ العالم وشاب، لما تقدمت الهيئات الاجتماعية ورأت أن تكوّن الوحدة في الأمة بالدين لا يكفي الأمة بل يجب مع الوحدة الترتيب والتنظيم، وأن الترتيب والتنظيم لا يتمان بالتقوى والصلاح فقط بل يجب أن يكون هنالك فضيلة عملية تُبنى على علوم وفنون شتى - تغير يومئذٍ وجه المسألة. يومئذٍ ظهر احتياح الدين إلى العلم أشد احتياج لتنظيم وترتيب ما تعب الدين بجمعه. ومن ذلك الحين عرف العلم قدره وأخذ ينازع الدين سلطته عندما رآه لا يستغني عنه. وقد استمرَّ هذا النزاع في كل أمة وكل ملة وقتاً طويلاً. وكانت الغلبة أولاً في جانب الدين لأنه كان معضوداً من الأرض والسماء. ولكن بعض أعاظم البشر الذين ترسلهم العناية الإلهية إلى الأرض لإنفاذ مقاصدها السامية بموجب السُنَن السامية الموضوعة للعالم، وضعوا في جانب العلم ثمار عقولهم الموهوبة لهم من السماء فأمالوا كفة الميزان نحو العقل والعلم إمالة هائلة. ونريد بذلك اكتشاف نواميس الكون واختراع مخترعاته البديعة التي تخفف شقاء الناس وتزيد رفاه البشر. فلما أصبحت نتائج العلم العملية ظاهرة إلى هذا الحد لم يعد في وسع الدين إنكارها. فنادى يومئذٍ بأنها تنطبق على مبادئه

بعد أن صرف عمره في مقاومتها. وأخذ منذ ذلك الحين يقرأ كتبه بإمعان ليستخرج منها آيات يشدها ويمطها ليطبقها على مبادئه. فكان فوز العلم من هذا الوجه عظيماً جداً.

ولكن ما معنى هذا الفوز. معناه بالكلام الصريح أن الدين في كل أمة وكل ملة صار يشكل نفسه. وصار رؤساؤه يتخذونه آلات لكبح جماح الشعب وقضاء أغراضهم السياسية أو الخصوصية. ولذلك خمدت وا أسفاه تلك الحماسة الدينية اللطيفة التي كانت كنورٍ أضاء العالم في صدري المسيحية والإسلام. لذلك لم نعد نَرى أناساً يبكون عند سماعهم وعظ الإمام أو الكاهن من عن المنبر كما كان يحدث في صدر الإسلام والمسيحية. اللهم إلا النساء اللواتي هنَّ مثال الرقة واللطف في الأرض وحافظات الدين القلبي فيها. ولذلك أيضاً ضعفت آداب الشعوب وانحطت أخلاقها بارتخاء تلك الفضيلة السامية. فالتساهل من هذا الوجه إنما هو عبارة عن شك «بحرف» الدين. والشك بالحرف شكّ وإنْ سلم المعنى.

على هذه القواعد الثلاث التي تقدم شرحها يبني الفلاسفة مرادهم بكلمة التساهل لما يصيحون «التساهلَ التساهل». وإذا كان هذا التساهل فضيلة في نظرهم فهو لا يُعدُّ فضيلة عند رجال الدين، خصوصاً المتحمسين منهم. وبذلك يصير بيننا وبين الأستاذ بعد هذا البيان وادٍ عميق جداً على ما نظن ويترك الأستاذ بعد الآن الدفاع عن هذا التساهل الذي هو التساهل الحقيقي ولا تساهل سواه.

الفصل
بين السلطتين المدنية والدينية
(هو السبب الحقيقي في التساهل الحقيقي)

فالداعي إذاً لفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية خمسة أمور كبرى:

(الأول) وهو أهمها كلها اطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية. وهذا يقتضي شيئاً من التفصيل فنقول:

ما هوغرض الأديان في الأرض؟ غرض الأديان تعليم الناس عبادة الله تعالى وحثهم على الفضائل وإصلاح شؤونهم بالطرق المذكورة في كتبها. ولكن ما هو غرض الحكومات في الأرض؟ غرض الحكومات حفظ الأمن بين الناس، أي حفظ حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور. وهذا الدستور لا يُجيز أن يؤخذ من حرية الشخص شيءٌ إلا بمقدار ما يجب أخذه لمصلحة الجمهور. فالشخص في ما عدا هذه الحالة حرّ مطلق تحت قبة السماء يروح ويغدو متى شاء ويفعل ما يشاء ويقول ما يشاء ويعتقد بما يشاء. إذاً فليس هنالك قواعد مقررة ولا طرق موضوعة لتخطيط سلوكه وتعيين فكره لأن غرض الحكومات الأصلي إنما هو حفظ حريته وما يتبعها من ماله ودمه وشرفه. وأما الأديان فهي بخلاف ذلك. لأن في الأديان طرقاً مخطوطة وتقاليد موضوعة ومبادئ مسطورة يجب على المؤمن الاعتقاد بها، وإذا لم يعتقد بها استهدف للاحتقار وضياع الحق. فغرض الحكومات الأصلي مناقض لغرض

الأديان. وأوضح دليل على ذلك مسألة العلم. فإنك إذا سألت اليوم رجال الدين في كل ملة هذا السؤال: ما قولكم إذا لمع بغتة برق العلم في هذا القرن أو بعد قرنين أو خمسة أو عشرة وأثبت باكتشاف عظيم جديد طريقة وجود الحياة في الأرض كتولد الكائنات تولداً ذاتياً (وإن كان ذلك مستحيلاً) هل تعتقدون يومئذ بذلك المبدأ وتتركون مبدأكم؟ فلا ريب إنك تعرف جوابهم. وإننا منذ الآن قبل أن نلقي هذا السؤال عليهم ننظر لوائح الغضب الجميل والحماسة البديعة التي تبدو على وجوههم لتوجيهك اليهم مثل هذا السؤال. ولكن الحكومات المدنية لا تغضب من ذلك، كما أنها لا تطلبه لأن ذلك ليس من وظيفتها. وإنما وظيفتها حماية حرية الإنسان وفي جملتها حرية الفكر، أي البحث بالعقل إلى أعمق أعماق الأسرار الأبدية. ومتى بدأ سرّ الأسرار فليس من وظيفتها مقاومته كما أنه ليس من وظيفتها حمايته ولكن تركه وشأنه. فإذا كان من السماء قام وإذا كان من الأرض سقط. فكل جديد يجب على «الحكومات المدنية» أن تحترمه احتراماً سلبياً أي أن لا تبالي به. ذلك لأن كلمة «الحقيقة المطلقة» لم تُسطر بعد في قاموس الحكومات المدنية لاعتبارها أن العقل الإنساني لم يصل إلى حده بعد، وأن العلم لا يزال طفلاً رضيعاً. وأما الأديان فهي على نقيض ذلك. فإن الحقيقة عندها مطلقة ولا حقيقة عد حقيقتها. وإذا تولت الأديان زمام الحكومات اضطرت بحكم طبيعتها إلى الضغط على الفكر الإنساني، كما كان يحدث في أوروبا، وقاومت كل فكر جديد. ولذلك حدث في الاسلام

والنصرانية ما حدث من اضطهاد العلماء والفلاسفة. لذلك سُجن غاليله لأنه قال بمسألة يعرفها الأطفال اليوم وهي دوران الأرض، وأحرق برينو، كما قال الأستاذ لأنه قال بوحدة الوجود، وقتل كثيرون غيره. وما السبب في كل ذلك إلا الخوف من الجديد. ولولا فصل الأروويين بين السلطة الدينية والسلطة المدنية بإثارة ملوكهم حروباً كثيرة على السلطة البابوية وانتهاء الأمر بتجريد حبر الأحبار الغربيين من كل سلطة زمنية، لما رسخ التمدن في أوروبا هذا الرسوخ الذي نراه الآن فيها. بل كان لها الآن تمدن آخر لا نعلم نوعه لنرى رأينا فيه.

(والثاني) الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعاً أمة واحدة يشعر أعضاؤها بعضهم بألم بعض شعوراً حقيقياً. ولا سبيل إلى ذلك إلا بهدم الأسوار والحواجز الموضوعة بينهم أو أن تحكم بينهم سلطة ليست تابعة لمذهب من مذاهبهم بل توضع فوقهم جميعاً. وهذا لا يمنع أن يكون رجال هذه السلطة مسلمين أو مسيحيين أو وثنيين، وإنما المقصود أن لا يكونوا منصوبين في منصة العدل التي هي منصة الله للدفاع عن دين دون دين، وتأييد مبادئ دين دون دين، لأن «الحق البشري» الذي أقيموا للدفاع عنه غير منوط بالأديان بل هو فوق الأديان، ولا تصرّف لأحد فيه إلا الله وحده، وإلا فبقاء تلك الأسوار يجعل الأرجحية والفائدة دائماً في جانب القوي. فيكون الحق للقوة لا للحق. وفي ذلك ضعف للأمة بالفتن الداخلية والاضطرابات، وإهانة للانسانية التي خلقها

الله عزيزة كريمة. ونقض للحق البشري الأبدي الذي حُرِّم مَسُّه في شرعة الله والناس.

(والثالث) أنه ليس من شؤون السلطة الدينية التداخل في الأمور الدنيوية لأن الأديان شُرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا. ومن يُلزمها بتدبير الدنيا فإنه ينتهي إلى الفشل وأن نجح في البداية. ذلك لأن دائرة الأديان الإيمان بالقلب، أي التسليم إلى الله. ومتى خرجت الأديان عن هذه الدائرة لم تعد شيئاً مذكوراً. ومن ذا الذي يعتقد اليوم أن الأحوال التي كانت في زمن نشأة الأديان تنطبق على أحوال هذا العصر ومقتضياته التي تتغير من قرن إلى قرن ليصبح القول بأن الحاضر يمكن تدبيره بالماضي.

(والرابع) ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها إلى ما شاء الله ما دامت جامعة بين السلطتين المدنية والدينية. ويدخل تحت ذلك أربعة أمور: (الأول) اضطهاد الذكاء والعقل. ولذلك نرى أصحاب العقول والأذكياء يبتعدون عن أكثر رجال الدين، وهؤلاء يبتعدون عنهم لضعفهم وعجزهم عن احتمال قوة ذكائهم وعقلهم. ولا ننكر أن الخطأ في ذلك واقع على رجال الدين وعلى ضعفهم وشراهتهم وكبريائهم، لا على الدين نفسه. ولكن ما العمل إذا كان الدين لا يصل إلى الناس وخصوصاً لعامة الشعب المسكين، إلا بطرق بشرية كهذه الطريق. فالدين (أي رجال الدين) يقاوم الذكاء في الأمة متى مال الذكاء إلى الاستقلال بنفسه ولو قليلاً. والأمة محتاجة إلى ذكاء جميع أبنائها. ومصلحتها في شحذ هذا

الذكاء لا في خنقه، وإلا صارت آلة في أيدي أصحاب الأغراض والعاجزين. فالجمع بين الدين والسلطة المدنية يجفف ينابيع الذكاء والحياة في الأمة ويسلم حكومتها إلى العجز والجهل. (والثاني) أن السلطة الدينية ضعيفة من طبعها، وهذا الضعف يوجب عليها مجاراة العامة إذ لا قوة لها إلا بهم لأن العامة سواد الأمة وأساسها. وكل حكومة لا تخلو من أعداء سواء كانت ملكية أو جمهورية. فالحكومة المقرونة بالدين تعلم أن كل غلطة تبدر منها في الدين يتخذها أعداؤها ذريعة لاثارة الشعب عليها. ولذلك لا يكون للحكومة الدينية همّ إلا المبالغة في استرضاء الشعب بالأمور التي يحبها. هذا هو السبب في مراعاة الحكومات الدينية عواطف العامة ومجاراتها لهم في كل المسائل حتى ما كان منها مضراً لهم. ذلك أن غرضها يكون حفظ كيانها لا تقدم الشعب. وكل شيء يكون جائزاً في هذا السبيل حتى إثارة التعصب الديني لتبقى الحكومة معززة بشعبها. وهي تصنع ذلك، في حين أن خاصة الأمة تحرِّم الأمر عليها والحكومات المدنية الغربية تسير أشواطاً بعيدة في سبيل القوة والعمران، لأنهنّ لا همَّ لهنَّ إلا ترقية شعوبهنَّ. ولكن خاصة الأمة مخطئون وهي المصيبة. ذلك لأنها لا تستطيع بحكم الضرورة إلا أن تصنع ذلك مجاراة لطبيعتها ووظيفتها. فقبل لومها لوموا الجمع بين السلطتين عندها. (والثالث) تابع للأمر الثاني الذي تقدم ذكره ولازمٌ عنه. ونريد به وضع سُوسٍ في باطن الأمة ينخرها ويذهب بقوتها وحياتها. هذا السوس هو الشقاق الديني الذي لا يخف ولا يبطل إلا متى أقيم

ميزان العدل والمساواة المطلقة بين جميع العناصر. وذلك لا يكون إلا بواسطة الحكومة المدنية وحدها، لأن الحكومة المدنية لا تفضّل ابناً على ابن من أجل مذهب أو اعتقاد إلا إذا كانت بعيدة من العدل والنزاهة. وأما الحكومات الدينية فإن من يطلب منها مساواة غير أبنائها بأبنائها مساواة مطلقة يطلب شيئاً فوق طاقتها. اللهمّ إلا إذا كان رؤساؤها من الملائكة أو من الآلهة الذين لا تنفذ إلى نفوسهم شهوات البشر واهواؤهم. ومن سوء حظ البشر في الأرض أن الملائكة والآلهة لم تتنازل بعد إلى النزول لرئاسة حكوماتهم ولو عاماً واحداً. - ومتى كان سُوسُ الشقاق الديني يأكل أحشاء الأمة فقد قضي عليها بالضعف والانحطاط. ذلك لأنه يكون في باطنها فئتان؛ فئة قوية متمتعة بكل حقوقها وفئة ضعيفة مهضومة الحقوق. وبما أن الانسان يعرف بغريزته أن «الحق الانساني» لا يجوز أن يُنقض ولا أن يُسلب، فهو يُضطر بسائق غريزته وحرصه على البقاء إلى الاستغاثة بكل قوي يرضى أن يغيثه. ومعلوم أن الدول في الأرض كالنسور تحوم حول الفرائس فكلما سنحت لإحداها فرصة للمداخلة في شؤون دولة أخرى أقدمت على ذلك وأي إقدام طلباً لمصلحتها قبل كل شيء ثم إجابة للمستغيث بها. وأحياناً يكون المستغيث مخدوعاً فتتخذه الدولة المتداخلة ذريعة إلى قضاء أغراضها. وهناك الطامّة الكبرى، لا على فريق فقط بل على الجميع إلا القويّ المتداخل بحجة «الغيرة» ولا يكون غرضه الحقيقي إلا «الإغارة» ليصيب منفعته. (الرابع) وكما لزم عن الأمر الثاني هذا

الأمر الثالث فإنه يلزم عن هذا الأمر أمر رابع، وهو تعريض المبادئ الدينية المقدسة لأوحال السياسة وذلها وكذبها ومفاسدها. وهنا مسألة من أجدر المسائل بالاهتمام. إذ ما هي السياسة اليوم؟ هي كما عرّفها الأستاذ في رده الرابع حين قال «أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة ومن معنى السياسة ومن كل حرف يُلفظ من كلمة السياسة ومن كل خيال خطر ببالي من السياسة ومن كل أرض تُذكر فيها السياسة ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجنّ أو يعقل في السياسة. ومن ساس ويسوس. وسائس ومَسوس. إن هذه السياسة كأنها الشجرة التي تخرج في أصل الجحيم. طَلْعُها كأنّه رؤوس الشياطين. فإنهم لآكلون منها فمالئون منها البطون». ولكن لماذا أقام الأستاذ هذه القيامة على السياسة. السبب أنها في رأيه تسبب الجمود في الأديان. وأما نحن فإننا نذمها لأمر آخر. نذمها لأنها غير مبنية على الإخلاص والإخاء. فإن الدول في جميع أقطار الأرض وخصوصاً الكبرى منها إنما هي اليوم بمثابة أغوال هائلة مسلحة بالأسلحة الجهنمية وكل واحدة ترصد رفيقتها وتنظر إليها شزراً بعين وتغازلها بعين أخرى. ولو كان الآن في العالم دولة واحدة متيقنة أنها إذا هاجمت الدول قهرتها وجمعتها كلها في بطنها تحت رايتها كما كان يقصد نابليون الأول، لما ترددت في الشروع في ذلك منذ الغد. فالرياء هو أساس السياسة في هذا الزمان. الرياءُ من القوي ومن الضعيف. ومن المعلوم أن الرياء يجرّ وراءه كثيراً من النقائض والرذائل. فكيف تستطيع الحكومات الدينية أن تدخل في هذا المضمار وتخرج منه ظافرة سليمة المبدأ. قلنا

«ظافرة» لأن العبر بالظفر والغلبة حين الخروج من ميدان الزحام لا الخروج فقط. فإن الانسان مقدور له الخروج دائماً من كل زحام ولكن الأمر الصعب الذي يُظهر فضله خروجه منه ظافراً. وكيف يُنال هذا الظفر إذا لم تحارب الحكومة الدينية الحكومات المدنية بسلاحها أي بالرياء والكذب والمصانعة. ولكن هل تجوّز الأديان أن يرائي رؤساؤها ويدخلوا في حمأة السياسة وأوحالها. وإذا جوّزت ذلك ألا تتلطخ الأديان نفسها بوحل السياسة. ألا تصير قاعدتها تلك القاعدة المشهورة «الغاية تبرر الواسطة». وأية قدوة تكون للشعب يومئذٍ من جراء ذلك. وأين تكون مبادئ الكمال الدينية العليا التي يجب أن يكون الرؤساء صورة لها. فالسياسة من هذا الوجه تضر مبادئ الدين والإيمان ضرراً أدبياً عظيماً. ولذلك يجب ابعاد الدين ورؤسائه عن السياسة. ولو كان الأمر مقصوراً على هذا الحد لكان الخَطْب يسيراً، ولكن هنا لمسألة أخرى. فإن نابليون الأول لما يئس من امتثال البابا لإرادته المطلقة هاجمه في رومه فأسره وأتى به أسيراً ذليلاً إلى فونتبلو في باريز. فأية ضربة أشد من هذه الضربة على السلطة الدينية التي هي خليفة الله في الأرض. وما الموجب لإنزال رؤساء الأديان في هذه المنزلة من الذل والضعف تحت أيدي الملوك. أليس الأفضل للجميع فصل السلطة الدينية العليا عن السلطة المدنية. حتى إذا حدث ضغط أو ذل أو أي شيءٍ كان حدث على الحكومة المدنية فقط. وكانت الرئاسة الدينية العليا في حصن من الكرامة والإعزاز. فكأنها على أبواب السماء لا يصل إليها شيء من غبار الأرض.

(الخامس) والخامس وهو الأخير «استحالة الوحدة الدينية» وهذا أمر من أهم الأمور وهو أكبر الأسباب التي دعت إلى الفتن والاضطرابات في الإسلام والمسيحية. وإلى هذا السبب ننسب كل الحوادث الدموية التي حدثت فيهما.

وبيان ذلك أن لكل دين شريعة واحدة. وهذه الشريعة يقوم بها رئيس واحد يكون إليه مرجع السلطة العليا. وبما أن هذا الرئيس المفرد هو مرجع السلطة في كل البلاد المنتشر فيها مذهبه فقد صار له بحكم الضرورة سلطة على جميع تابعي مذهبه في كل تلك البلاد. وهنا مُشتَبك المصالح والزحام على السلطة والرئاسة. فإن الأرض ليت كلها أمة واحدة بل هي أمم مختلفة المصالح متضاربة المذاهب. ففيها الانكليزي والفرنسوي والألماني والعثماني والأميركي والإيطالي وهلمَّ جراً. ولكل واحدة من هذه الأمم مصالح تناقض مصالح رفيقتها وبعضها أعداءٌ لبعض. فإذا كان البابا مثلاً رئيساً للدين المسيحي وحاكماً لإيطاليا وهو ذو جيش وقوة تهابه الدول، صارت له مداخلة في شؤون كل دولة من تلك الدول لأن الكاثوليك منتشرون فيها كلها وهم خاضعون حتماً لرئاسته. وهؤلاء المرؤوسون يكونون في كل دين وكل مذهب قسمين، فقسم يسمونه «الخاصة» وهو الذي يفضل مصلحته الوطنية على كل شيء، وقسم يسمونه «العامة» وهو الذي يفضل المسائل الدينية على كل شيء. ولذلك كان بعض العامة الذين هاجوا في هذا العام في مقاطعة بريطانيا الفرنسوية لإقفال الحكومة المدارس الدينية فيها، يجاوبون من يسألهم «لماذا تصنعون هذا

ألستم فرنسويين؟ - بلى ولكننا مسيحيون قبل كل شيء. فهنا ظهر النزاع بين التعصب الديني وعاطفة الوطن بأشد مظاهره. ولو أن حكيم الكنيسة الكاثوليكية البابا لاون الثالث عشر أمرهم يومئذٍ بالمقاومة والثورة على الحكومة بدلاً من التزامه السكوت الذي التزمه لحكمته ورزانته، لثارت في مقاطعات فرنسا حرب أهلية لا تخمدها الحكومة الجمهورية إلا بجيش كثيف. كل ذلك وأهالي مقاطعة بريطانيا يعلمون أن البابا لا حول له ولا قوة إلا القوة الروحية. فلو كان ذا سلطة مدنية، أي لو كان عنده جيش مسلح مدرّب على القتال كما كان قبل سلخ السلطة المدنية منه بتوحيد إيطاليا واستيلاء الملك فيكتور عمانوئيل على رومه، لما استطاع البابا أن يكون حكيماً إلى هذا الحدّ، ولثارت بينه وبين فرنسا حرب كان يحارب فيها بجيشين، جيش داخلي وجيش خارجي كما كانت تثور الحروب بينه وبين ملوك أوروبا في ماضي الزمان من أجل أمور كهذه أو أصغر منها. ولذلك كانت مصلحة حكومات أوروبا قائمة بالاتفاق على مقاومته لإظهار ضعفه وكفّ يده عن المداخلة في شؤون دولهم الداخلية وهذا أمر لازم عن السلطة الدينية.

وما عدا هذه المداخلة الأجنبية في شؤون الأمم فهناك نظر آخر. وهو أن العقل البشري مطبوع على الاختلاف والتباين. تأملوا؛ هل تجدون أمتين، بل عائلتين، بل رجلين بل أخوين أو أختين بأفكار واحدة وأخلاق واحدة، فالكون مطبوع على التنوع. وهذا التنوع سبب جماله وإلا فإنه لو كان كله على وتيرةٍ واحدة

وعلى نسق واحد لكان كله ضجراً ومللاً. وهذا ما يسميه الفلاسفة «التنوع في الوحدة»، فالتنوع إذاً لابد منه في الأشياء والأشخاص والأفكار والمعتقدات. هكذا خُلق البشر وعقولهم ومن يطلب وحدتهم فإنه يطلب أمراً مستحيلاً ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾. وهذا سبب تشعب المسيحية إلى أرثوذكس وكاثوليك ونساطرة وموارنة وبروتستانت وأقباط وأحباش وهلمّ جراً. وهذا أيضاً سبب تشعب الإسلام إلى سنة وشيعة وفرق كثيرة. وهذه المذاهب كلها (إسلامية ومسيحية)، إنما تشعبت لاختلاف أفهام الناس واختلاف مصالحهم ومنافعهم وعاداتهم وأخلاقهم ورغبة كل فريق منهم في أن يعيش مستقلاً في بلده وقطع كل يد أجنبية عن المداخلة في شؤونه. فكيف والحالة هذه يمكن توحيد هذه المذاهب وإخضاعها إلى رئاسة واحدة، وما هي الطريق المؤدية إلى هذه الوحدة؟

إن البشر يلتمسون هذه الطريق منذ نشأة الأديان إلى الآن دون أن يجدوها. ولقد كانوا يرون من قبل أن هذه الطريق هي «القوة» ولذلك قام الكاثوليك على البروتستانت وسفكوا دماءهم في مذبحة سان برتلماي، كما ذكر الأستاذ. ولذلك أيضاً أمر لويس الرابع عشر «الملك المتمدن» بخروج البروتستانت من بلاده إذا كانوا لا يعودون إلى الكنيسة الكاثوليكية، فكان في ذلك ارتقاء مدنيّة انكلترا على مدينة فرنسا في ذلك الزمان لالتجاء البروتستانت الفرنسويين إليها وكانوا كلهم من أهل الصنائع والفنون. فهل كان الملك لويس الرابع عشر متعصباً ليطرد البروتستانت من مملكته.

كلا ولكنها السياسة ـ السياسة التي يكرهها الأستاذ ـ هي التي ألجأته إلى طلب الوحدة الدينية ظناً منه أن البروتستانت يكونون أعداء لمملكته في الداخل وعوناً لانكلترا عليه. ولذلك أيضاً أنشئ ديوان التفتيش في اسبانيا لمحاربة جاحدي الأديان أو مؤوّليها تأويلاً لاترضاه الكنيسة. فالوحدة الدينية أو (السياسية) هي الغرض الوحيد من كل تلك الفظائع. ولا ينكر أحد أن كثيرين من رجال الدين الجهلاء كانوا يقصدون يومئذ بذلك الاضطهاد إرواء غليل جهلهم من دماء «الكفرة»، ولكن جميع المؤرخين المنصفين الذي يُعتدُّ بروايتهم ونقلهم، مجمعون على أن غرض الكنيسة إنما كان الوحدة الدينية. فإنها كانت تنظر إلى تلك المبادئ الجديدة والتشعبات الجديدة نظر رجل تكاثرت الأعداء حول بيته وخشي على مستقبله. فلم يبقَ أمامه إلا طريقان: الأول يحاربهم ويستأصلهم من طريقه. والثاني أن يخرج من البيت ويتركه لهم. وهذا الأمر الأخير ليس في طاقة الإنسان بل ربما كان أيضاً فوق طاقة الملائكة.

وما قلناه في المسيحية نقوله في الاسلام أيضاً، ولكننا لا نفصّله في الإسلام كما فصلناه في المسيحية، لأننا لا نريد الدخول فيه. بل نكتفي بالإشارة. وإنما نقول هنا فقط إن السبب الأكبر الذي سقطت من أجله دولة بني العباس بعد عزّها ومجدها إنما هو عجزها عن حفظ «وحدتها» بالدين وعدم مقدرتها على الالتجاء إلى وحدة أخرى تحفظ بها نفسها بالرغم عن كل ما صنعه الخليفة العظيم المأمون في هذا السبيل. وبما أن الدول الكبرى لا تقوم،

وعلى الخصوص لا تدوم إلا «بالوحدة»، وكانت الوحدة الدينية أمراً مستحيلاً كما قدمنا، فقد كان من الضروري سقوط دولة بني العباس وبسقوطها انتهى، واأسفاه، مجد العرب في الكرة الأرضية.

هكذا كانت طريقة البشر في الزمن الماضي، أي إخضاع الناس للوحدة الدينية «بالقوة» لبناء الملوك والرؤساء مصالح الأمة وحياتها على هذه الوحدة. أما اليوم فقد ارتقت الانسانية عن هذا المطلب، وصار لها همّ آخر. فإنها تحققت بعد التجارب العديدة الماضية الدموية وغير الدموية، أن البناء على الوحدة الدينية كالبناء على الهباء. ولذلك تركت الدين (للأسباب التي ذكرناها في الأمور السابقة) وصارت تطلب الوحدة من طريق «الوطنية». وهذا ما قصدته فرنسا في هذا العام ونشأ بسببه الاضطراب في مقاطعاتها البريطانية مما فصّلته التلغرافات في حينه. وبيان ذلك بالاختصار، أن الحزب الراديكالي والحزب الاشتراكي القابضين الآن على أزمّة الحكومة الجمهورية الفرنسوية (رغماً عن الجمهوريين المعتدلين إذ لأولئك الأكثرية في مجلس النواب) قَصَدا في هذا العام إقفال مدارس الرهبانيات في فرنسا بموجب النظام الجديد المسنون في العام الماضي بحجة إنها غير مأذونة من الحكومة. وكان غرضهما الحقيقي المضمر إبطال جميع مدارس الرهبانيات. ذلك لأن التلامذة الذين ينشأون في هذه المدارس يخرجون منها وهم كارهون للجمهورية والحرية ومستحسنون الحكومات الملوكية والدينية، فيقيمون لهذا السبب في نزاع دائم

مع التلامذة الذين ينشأون في مدارس الجمهورية. ومتى كبر الفريقان وصارا رجال الأمة كانا بمثابة أمتين مختلفتين متنافرتين في باطن الأمة. فغرض الجمهورية من إلغاء مدارس الرهبانيات توحيد هذين الفريقين، أي توحيد التعليم وتربيتهما على مبادئهما في مدارسها الجمهورية الرسمية المعزولة عن الدين والسياسة، إذ لا غرض لها إلا تلقين العلم والأدب صرفاً. ومن نظامات هذه المدارس أنه لا يجوز فيها ذكر الدين قطعياً لأن الجمهورية تفصل كل مصالحها وإدارتها عن الدين، حتى أن رئيس الجمهورية نفسه لا يجوز له أن يذكر اسم الله أو العناية الإلهية في خطبه. وإذا ذكره قامت عليه قيامة الغلاة (وكلهم مسيحيون) واتهموه بخرق حرمة الدستور الذي إنما وُلّي لحفظه. وهذا ما يسمونه «بالحيادة» أي أن الدين لا دخل له في الدولة وإنما مقامه في العائلة والكنيسة. والغرض المقصود من هذا الفصل القطعي اجتناب المضارّ التي تقدم بَسْطُها في الأمور الخمسة السابقة واستئصال أسباب الشقاق بين أبناء الوطن لجعلهم بالوطنية أمة واحدة لا غرض لهم إلا مصلحة وطنهم.

ولكن هذه الطريقة الجديدة التي صارت الحكومات المدنية تلجأ إليها في هذا الزمان لتكوين الوحدة في أممها لا تسلم من الاعتراض أيضاً. فإن الجمهوريين المعتدلين ينكرون على الجمهوريين الراديكاليين والاشتراكيين الضغط على الرهبانيات وتحريم التعليم عليهم لأن في هذا الضغط والتحريم نقضاً للحق الإنساني الذي تقدم ذكره ـ ذلك الحق الذي لا يجوز نقضه ـ

وضغطاً على حرية أهل الأولاد وحرية التعليم والاعتقاد. وهم يقولون إن الحكومة المدنية إذا فعلت هذا الفعل أشبهت الحكومة الدينية كل الشبه لأنها تُرغم فريقاً من أهلها بأمور لا يريدونها وتجعلهم في الأمة بمثابة فئة ذليلة مغلوبة. ولكل واحد من الفريقين أدلة وبراهين قوية تؤيد رأيه. وقد طالعنا في هذين العامين كل ما نشرته بهذا الموضوع الطان والديبا والغولوى والماتين والفيغارو والأورور - وهي بين جمهورية وملكية واشتراكية. وتفصيل ذلك خارج عن موضوعنا الآن فربما عدنا إليه في فرصة ثانية.

فيتضح إذاً من كل ما تقدم أن النزاع كل النزاع بين البشر إنما كان في الماضي وهو في الحاضر لمسائل سياسية غرضها الأكبر «تكوين الوحدة» والخوف على الأمة ومصالحها من الأمور الجديدة التي يسمونها «بدعاً» وهذا تاريخ كل دين وكل أمة. وما من فرق بينها في ذلك إلا من حيث طبيعة الأمة نفسها لأن هذه الطبيعة تتوقف عليها الطرق التي تستعملها الأمم للوصول إلى ذلك الغرض. فالأمة التي تكون عناصرها شرسة غليظة تكون قاسية إلى أقصى حدود القسوة، والأمة التي تكون لينة المراس تكون خفيفة الوطأة حتى إذا استعملت الشدة. وإذا كان الإسبانيون المسيحيون في إسبانيا، والبربر والعناصر الغريبة في الأندلس والمغرب والمشرق قد أتوا من الفظائع ما ترتعد لهوله فرائص الإنسانية، فنحن في مقدمة الذين لا يوقعون تبعة هذه الفظائع على جميع العرب وجميع الإسلام وجميع المسيحية وجميع المسيحيين كما

صنع الأستاذ. لأنه من الواجب في شرع الإنصاف حصرها في الشعب أو العنصر الذي ارتكبها، ذلك لأنها مسألة بسيكولوجية اقتصادية أي أنها تابعة لمزاج الشعب وأخلاقه ومصالحه وقلّما كان للدين فيها شأن كبير.

فبناءً على هذه الأسباب التي تقدمت في الأمر الأول والثاني والثالث والرابع والخامس في هذا الباب ـ نعيد ما قالته «الجامعة» من أنه لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا إلفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. ولا سلامة للدول ولا عزّ ولا تقدم في الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية.

اعتراض الأستاذ على هذا الفصل

وبعد أن أثبتنا أن كل الدول لا تستطيع التساهل (أي التساهل الموصوف آنفاً الذي من ثماره التمدن المدني في أوروبا الآن والذي هو التساهل الحقيقي ولا تساهل سواه) إلا بفصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، ننتقل إلى اعتراض الأستاذ على هذا الفصل (الصفحة 233) فهو يستغرب حدوثه.

أولاً: لأن الملك الذي يحكم الأمة كيف يمكنه التجرد من دينه.

ثانياً: أن الأجسام التي يدبرها الحاكم هي نفس الأجسام التي تسكنها الأرواح التي يدبرها رؤساء الدين. فكيف يمكن الفصل.

ثالثاً إن الآية «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» ليس معناها وجوب الفصل بين السلطتين.

فنحن نجيب أولاً عن معنى هذه الآية فنقول إننا لا ندخل في تفسير معناها لأن ذلك خارج عن الموضوع. وإنما موضوعنا أن الملوك في أوروبا والشعوب أكرهوا رؤساء الدين على الفصل بين السلطة المدنية والسلطة الزمنية بواسطة هذه الآية وبآية أخرى أيضاً وهي «مملكتي ليست من هذا العالم». أما رؤساء الدين المسيحي الذين كانوا يدافعون عن سلطتهم فإنهم كانوا يقولون ما قاله الأستاذ من أن هذا الفصل محال وهو بدعة. ولا يزال البابا لاون الثالث عشر إلى اليوم يقول في كل منشور عام رسمي ينشره بين دول الأرض، أن حرمانه من السلطة المدنية يحط كرامة الدين ويضع شأنه. فالأستاذ إذاً ورؤساء الدين المسيحي على اتفاق في هذه المسألة لأنه يؤوّل تلك الآية تأويلهم لها. وأما الملوك والفلاسفة الذين كانوا جنود السلطة المدنية فإنهم يؤوّلونها تأويلاً يوجب الفصل. وهذا رأي الفيلسوف رنان كما نقلناه في تاريخ المسيح. ومهما يكن من هذا الأمر فإن حدوث هذا الفصل فعلاً واستمراره إلى الآن وإلى الأبد دليل واضح على أن قوة الحقيقة وحقيقة التأويل في جانب القائلين بالفصل.

ومع ذلك، فَهَبْ أنّ الدين المسيحي نفسه يوجب الجمع بين السلطتين وأن التأويل الصحيح لتلك الآية هو تأويل الأستاذ وتأويل رؤساء الدين، فماذا تكون النتيجة. ماذا تكون النتيجة إذا

ظهر للشعوب ولخاصة الأمم أن السلطة الدينية إذا بقيت متسلطة على السلطة المدنية لم ينشأ عن ذلك إلاَّ الضعف للسلطتين معاً وانحطاط الأمم الخاضعة لهما للأسباب التي تقدمت في الأمور الخمسة. ألا تقوم خواص الأمم متى عرفوا حقيقة مصلحتهم قومةً واحدة لفصل السلطتين بالقوة وإن أدى ذلك إلى خرق الدين. فالأحسن إذاً تأويل كل ما يمكن تأويله في الكتب تأويلاً يُقصد به موافقة الفصل للدين. وإلّا كان الدين ـ الذي سنّه الله لخير البشر ـ عثرة في سبيل المدنية.

ولذلك فإننا نوافق بلا بحث ولا جدال على قول كل من يقول أن في كل دين آيات تجيز فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية.

هذا ما نقوله عن «أعطوا ما لقيصر لقيصر» أي إننا نعمل بالقاعدة التي وضعناها آنفاً. وهي أن لا يُستخرج من تاويل الآيات إلا «الفضائل». وأما اعتراضاً الأستاذ الآخران فعليهما نجيب:

الاعتراض الأول: قوله أن الملك الحاكم لا يمكنه أن يتجرد من دينه مع وجود الفصل بين السلطتين.

والاعتراض الثاني قوله أن الأجسام التي يدبرها الحاكم هي نفس الأجسام التي تسكنها الأرواح التي يدبرها رجال الدين. فكيف يمكن الفصل.

فجوابنا عن الأول أن الملك لم يُخلق لتكون الأمة له بل هو خُلق ليكون خادماً للأمة. وعلى ذلك فهو مقيد بمجالس شوروية.

وهذه المجالس الشوروية تتألف من عقلاءِ المملكة من جميع عناصرها. فمتى خطر للملك خروج عن جادة العدل والسواءِ المطلق انتصاراً لقوم على قوم أو لمذهب على مذهب وجد رجال الشورى قياماً في وجهه كأسوار تصدّه عما يريده من السوءِ بفريق من رعيته. بل إننا أخطأنا في تسمية تلك المجالس «مجالس شورى» وهذا خطأ يقع فيه كثيرون. والصحيح أنها مجالس «أمر» لا «شورى». فالمقصود من الشورى أن يشاور الملك رجاله وله الحق في أن يعود إلى رأيه وينفذه دون رأيهم إذا شاء. وأما مجالس أوروبا «المبنية على التساهل الحقيقي والحق الحقيقي» فالمقصود بها سن الشرائع للجري عليها في الأمة «بموافقة الملك». أي أن الملك لا يجوز له مناقضة تلك الشرائع المسنونة على أيدي نواب الأمة، بل هو أول الخاضعين لها. وإذا كان الملك لا يُريد شريعة وضعتها تلك المجالس فليس من حقه نقضها بل له أن يعيدها إليها لتعيد النظر فيها أولاً وثانياً وثالثاً. فإذا أصرَّت المجالس على وضعها لم يبقَ له إلاَّ سبيلان: إما الرضوخ لإرادة نواب الأمة والرضى بتلك الشريعة. وإما حلّ تلك المجالس لتعيد الأمة انتخابها وفي ذلك رجوع إلى إرادة الأمة. فكأن الأمة في الحالتين المرجع الأعلى للملك وللمجالس، وإرادته مقيدة بإرادتها لأنها فوقه. وهذا معنى حكومة دستورية وملكية دستورية» وهي اليوم حكومات أوروبا كلها إلا روسيا. ولا عتب في ذلك على روسيا لأنه إذا كان نصفها أوروبياً فنصفها شرقي أيضاً.

فإذا كان هذا هو مقام الملك من الأمة في هذا الزمان ـ أي أنه منفي في داخل أمته كما جاءَ في المثل الإفرنجي ـ فسيان بعد ذلك كان الملك يدين بهذا الدين أو بذاك لأن إرادته مقيدة بإرادة الأمة. فلا يستطيع أن يحرك ساكناً ولا أن يسكّن متحرّكاً (في سياستها الداخلية) إلاّ بقرار من نواب الأمة. وإذا كان له شيءٌ من الحرية في منصبه ففي سياستها الخارجية فقط. ولكن هذه الحرية «الإضافية» ليست له إلاّ لعذر مشروع وهو وجوب الكتمان والحذر في السياسة الخارجية. وهذا لا توافقه مجادلات المجالس النيابية. ومع ذلك فكل عمل يعمله الملك في دائرة هذه السياسة (الخارجية) سرّاً أو جهراً لا يصير نافذاً ولا يُعتبر من أعمال الدولة الرسمية إلا بعد عرضه على مجالسها النيابية لتوافق عليه أو ترفضه. وفي كل هذه الأحوال يكون الملك بمثابة خادم للأمة والأمة هي الملك الحقيقي النافذ الرأي والكلمة. وهذا أيضاً من حسنات الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية. لأن صاحب السلطة الدينية العليا لا يمكن تقييد إرادته بإرادة الأمة هذا التقييد. وكيف يمكن تقييد البابا مثلاً بهذه الروابط مع اعتباره نفسه خليفة الله في الأرض واعتقاده أن سلطته مستمدة من الله لا من البشر. ومن لم تكن سلطته من البشر فمن حقه أن يرفض مراقبة البشر مراقبة مطلقة وإن رضي بمراقبة إضافية.

وإن قيل أن هذا القول يصدق في رؤساء الدين المسيحي ولا يصدق في رؤساء الدين الإسلامي لأن سلطة هؤلاء الرؤساء غير مستمدة من الله فقط بل هي مستمدة من الشعب بالمبايعة، فجوابنا

على ذلك أن المبايعة هي عبارة عن انتخاب والبابوات والبطاركة والأساقفة لا يولون الرئاسة إلاّ بالانتخاب أيضاً. وما من فرق بين الفريقين سوى أن انتخاب الخليفة في الإسلام راجع إلى الشعب لا إلى فريق من الخاصة في الشعب كما هو في النصرانية. بل إن النصرانية نفسها تعول على الشعب في هذا الانتخاب كما تصنع عند انتخاب بطاركة المشرق. ونحن نجل هذه الطريقة ـ طريقة انتخاب الشعب ـ كل الإجلال لأن الشعب يجب أن يكون مصدر السلطة والسلطان وإن كره هذا القول حضرة الكاتب الذي نشر في هذا العام في مجلة المشرق مقالة في هذا الموضوع. ذلك لأن الإنسانية الجديدة ـ أي الإنسانية المبنية على السلطة المدنية ـ لا تجد دعامة غير دعامة الشعب تبني عليها حكومتها لتقييد الحكام وإنقاذ الأمم من بلاء الفساد والفوضى الذي كان عاماً في الحكومات المطلقة. وإذا كانت هذه الدعامة ضعيفة من عدة وجوه وعليها جملة اعتراضات فأنصار السلطة المدنية الدستورية يتجاوزون عن كل ذلك فراراً من الوقوع في ما هو شرّ منه. ولقد أظهر الفيلسوف جول سيمون في خاتمة كتابه «الله والحرية والوطن» عيوب الانتخاب الشعبي تنديداً في الطريقة الانتخابية في فرنسا. ولكنه قال في كتابه «الحرية السياسية» إن الأمة مهما كانت ضعيفة ذليلة قاصرة فإنه متى اجتمع منها عشرات من أبنائها وصاروا يتباحثون في شؤونها ارتقى عقل مجموعهم من عقل أفرادهم، أي كانت أعمالهم جملةً أرقى مما يستطيع أن يعمله كل واحد منهم على انفراد. فكأنَّ الأستاذ سيمون يعني بذلك «أنه متى

اجتمع اثنان أو ثلاثة باسم الحرية والعقل فالحرية والعقل يكونان في وسطهم»، وبذلك أصلح الأستاذ شيئاً من قوله عن فساد الطريقة الانتخابية وعيوبها التي لا يزال الفرنسويون يستشهدون بأقواله فيها. ولقد تطرف الأستاذ جول سيمون في نقد هذه الطريقة وهذه العيوب لأنه كان، رحمه الله، من المعتدلين إلى أقصى حدود الاعتدال ولذلك كان يخيفه ما يراه يبدو من التطرف في العناصر المتطرفة الفرنسوية. ولو كان الآن في قيد الحياة لكان في جانب الذين يدافعون عن الرهبانيات كما صنع في حياته حيث انفرد في حزبه الجمهوري كله رغبة في الدفاع عن «حرية الإنسان» ـ وبذلك كسر مستقبله كسراً بعد أن ولي رئاسة الوزراء في عهد المارشال مكماهون ووزارة المعارف العمومية. ولولا عمله هذا لكان الآن معدوداً بين رؤساء الجمهورية.

أجل، إن طريقة انتخاب الشعب لحاكمه بالاقتراع أو بالمبايعة لا تخلو من عيوب وضعف. وهذه العيوب تكون كثيرة بالرغم من وجود مجالس البلدية ومجالس الإدارة ومجالس النواب ومجالس الشيوخ. أي بالرغم عن وجود شكائم للشعب وللحاكم تكبح جماح الفريقين وتصفي أحكامهما بمصفاة العدل والنزاهة. ولكن إذا كانت هذه الطريقة ضعيفة ضعفاً قد يفضي بالمملكة إلى الخراب أو الدمار (كما جرى لبولونيا المرحومة التي استفحلت فيها سلطة الشعب دون سلطة القانون فكان ذلك سبباً في فوضى الأحكام فيها مما أدى إلى اقتسامها وهلاكها) ـ نقول إذا كانت هذه الطريقة تؤدي إلى هذا البلاء مع وجود المجالس النيابية

العديدة المختلفة لمراقبة الحكام وتقييد سلطتهم بسلطة الشعب وسلطة الشعب بسلطتهم، فما القول بها إذا خلت من هذه الروابط والشكائم ولم يكن بين الحاكم والمحكوم ضمانات تقيهما بعضهما شرَّ بعض. هنا تختل الموازنة بين الشعب والحاكم. وقد جاء في البيت الذي قُتل بسببه البرامكة على ما يقال «إنما العاجز من لا يستبد». فإذا كان الحاكم أقوى من الشعب استبدَّ به الحاكم استبداداً فإمّا لإصلاحه كما صنع الإمام عمر بن الخطاب (رض)، وإما لظلمه والإفساد فيه كما صنع الأمراء الذين لا نسميهم. وإذا كان الشعب أقوى من الحاكم استبد الشعب به كما صنع واأسفاه بذلك الخليفة التقي الصالح عثمان بن عفان الذي تاريخه أوقع في النفس من تاريخ لويس السادس عشر الذي قتله شعبه. ولا نظن أحداً يقرأ ما كتبه عنه ابن الأثير في تاريخه «الكامل» من جرأة العامة عليه وسبّه في وجهه وإهانته وحصره وقتله حتى الرغبة في منع الصلاة عليه قبل دفنه ولا يتفطر قلبه حزناً وأسفاً. فالحكومة إذا في هاتين الحالتين متروكة لاستبداد المستبد سواء كان هذا المستبد حاكماً أو محكوماً، عادلاً أو ظالماً. ومن أين للبشر دائماً بمستبد عادل نزيه واسع الصدر كالفاروق عمر بن الخطاب سيف الله، القاطع ليحكم الأمة والشريعة بالعدل والاستبداد حكماً ينقذهما به من الاضطراب والفوضى ويعطي كل ذي حق حقه. إن الله والطبيعة التي يُنحت منها البشر لا يجودان دائماً على سكان الأرض المساكين بكثيرين من أمثال عمر. ولو كان مثله كثيراً في الأرض لحسدتها السماءُ ولا شك وتمنت الملائكة الإقامة فيها.

ولذلك كان أكثر ما تقع أزمة الرئاسة في أيدي إناسٍ كباقي الناس ولهم شهوات وأهواءُ جميع الناس. فإذا لم يكن هنالك ضوابط وروابط تضبط أحكامهم وتربط أهواءهم صارت الشريعة الحرة السمحاءُ المنزهة عن كل قيد ورابط آلة لاستبداد الظالم بالرعية استبداداً يبتزُّ به خيرها. ولم يكن للشعب من سلطة حقيقية على الحاكم ألّا بخلعه. ولكن هذا الخلع يجرُّ وراءَه دائماً ما وراءَه من الفتن والانقسام في الأمة: وهذا كل ما جرّ البلاءَ في الإسلام، وعلى الخصوص إذا أضيف إليه عدم وجود نظام رسمي لانتقال الخلافة من السلف إلى الخلف لتنقطع به كل فتنة كما هي الحالة في أوروبا اليوم. فإن البابا أو الملك أو رئيس الجمهورية إذا توفي اليوم مثلاً عُين خلفه بموجب الدستور في مدة وجيزة جداً. ويذكر القارئ أن انتخاب المسيو لوبه رئيساً لجمهورية فرنسا قد حدث بعد وفاة الرئيس فليكس فور بيومين فقط مع أن الأمة الفرنسوية كانت يومئذٍ منقسمة بمسألة دريفوس انقساماً يعدل انقسام الأمة الإسلامية حين مقتل عثمان أو مقتل علي رضي الله عنهما.

فمن كل ذلك يتضح أن القول بأن سلطة الرئيس في الإسلام مستمدة من الشعب خلافاً لسلطة الرئيس في النصرانية لأنها مستمدة من الله قول لا يحل هذه المشكلة. إذ ليست العمدة في القول بل في الفعل. والفعل قد دلَّ على أن الرئاسة العليا متروكة لهوى الشعب بلا رابط يربطه ولهوى الحاكم بلا شكيمة تشكمه. ولذلك كان لا بدَّ من إضافة سلطة إلى سلطة الحاكم موازنة لسلطة الشعب. فوضعت لهذا السبب مع سلطة الحاكم سلطة الله وصار

«من يعصى الخليفة بمثابة من يعصى الله والرسول». وعلى ذلك رجعت السلطة الإسلامية الدينية إلى الاستمداد من الله لكبح جماح الشعب وإضعاف سلطته. ولولا ذلك لما قامت لها قائمة.

فالسلطة الروحية المسيحية والسلطة الروحية الإسلامية إنما هما في الحقيقة من مصدر واحد وطبيعة واحدة وإن اختلفت الألفاظ. وبدون ذلك لا تقوم في الأرض حكومة دينية. ولذلك لا يمكن تقييد الملك الذي يكون جامعاً بين السلطة المدنية والدينية ذلك التقييد المدني الذي فيه حفظ «حق الإنسان كإنسان» و«حق الأمة كأمة»، بل إن الملك الجامع في يديه السلطة المدنية والدينية يكون دائماً فوق حقوق الإنسان وفوق الأمة لأنه خليفة الله وواسطة بينه وبين شعبه. وإذا أُنكر هذا الأمر فإنه يُنكر بالقول فقط ولكن العقل يثبته. وذلك بخلاف الملك المدني أي الدستوري، فإنه إذا ظهر بالقول إنه فوق أمته فهو بالفعل دونها بمراحل. لأنه ليس سوى واحد منها أقامته لينفذ إرادتها. وأما رصيفه، الملك الديني فقد أقامه الله ـ بواسطة الشعب وهي واسطة ساعةٍ ـ لإنفاذ إرادة الله.

وبناءً على ذلك فمتى كان الدين في الأمة مفصولاً عن السلطة المدنية فليكن رئيس هذه السلطة (أي الملك) كما يشاءُ (مسلماً أو مسيحياً أو بوذياً أو وثنياً) فإن ذلك لا يؤثّر شيئاً في أحكام الدولة إذ السلطة والإرادة للأمة لا له. وبخلاف ذلك متى كانت السلطة المدنية مقرونة بالسلطة الدينية.

هذا هو جوابنا عن اعتراض الأستاذ الأول. أما جوابنا عن اعتراضه الثاني فإليك خلاصته.

قال الأستاذ أن الفصل مُحال لأن الأجسام التي يدبرها الحاكم هي نفس الأجسام التي تسكنها الأرواح التي يدبرها رجال الدين. وإنه لا بد من حدوث تنازع بين السلطتين إذا حدث الفصل. فنحن للجواب نضع هذه المقدمة:

متى كانت السلطة الدينية مقرونة بالسلطة المدنية فأيتهما تطلب الفصل. لا ريب أن السلطة المدنية هي التي تطلبه لتتمتع مع شعبها بالحرية المدنية للجميع. وأما السلطة الدينية فهي لا تطلبه إذ في الفصل خسارتها النفوذ والسلطان. فمتى حصل الفصل فعلاً كانت السلطة الدينية مُكرَهَة مغلوبة على أمرها. فهي بالتالي تكون مأمورة. فالسلطة المدنية تكون إذاً في الدول فوق السلطة الدينية. لأن مصلحة الإنسانية عموماً أهمُّ من مصلحة جزءٍ منها.

ومتى كانت السلطة المدنية مُقدَّمة في الدول على السلطة الدينية كان من السهل جداً على هذه السلطة (أي الدينية) أن لا تتعدى حدودها لما يصيبها من الأذى بسبب هذا التعدي. وهذا أمر مشاهد في البلاد العثمانية. فإن الإكليروس المسيحي خاضع للحكومة العثمانية أتمَّ خضوع. وهو عائش بلا نزاع مع السلطة المدنية الحاكمة. وإنما يبدأ التنازع في بلاد كفرنسا متى كان الإكليروس يجنح إلى المداخلة السياسية في شؤون الدولة مقاومة لحكومتها الجمهورية مثلاً، وانتصاراً للملكية. ففي هذه الحالة يكون مَثلُ الاكليروس مَثلَ ملك مخلوع يطلب إعادة سلطته. فإذا

ضغطت عليه الحكومة المدنية لتعيده إلى دائرة وظيفته كانت معذورة على شرط أن لا تستعمل الشدة والإهانة في هذا السبيل إذ لا فائدة منهما. ولكنها في ما عدا هذه الحالة لا تتداخل في شؤونه قطعياً. وإذا تداخلت فيها للضغط عليه لم تُحسب حكومة عادلة. ولذلك كان «كافور»(*) الذي أسس الوحدة الإيطالية كما أسس بسمارك(**) الوحدة الألمانية يقول تسكيناً للأفكار قبيل الإستيلاء على روما ونزع السلطة الزمنية من يد البابا «إن غرض إيطاليا من استيلائها على روما جعل الكنيسة حرة وسط دولة حرة» فكأنَّ السلطة المدنية الدينية تكونان بعد افتراقهما بمثابة أختين تحترم كل واحدة منهما حقوق الأخرى احتراماً مطلقاً. ومتى كانت الأختان مخلصتين نزيهتين لم يقم بينهما نزاع قط واقتصرت كل واحدة منهما على التحرك بحرية ضمن دائرتها. وهذا مشاهَد في جمهورية الولايات المتحدة حيث الأرض جديدة بكر والشعب جديد نشيط والحرية لم تَشُخْ بعدُ والمصالح والأحزاب قليلة الاشتباك والاختلاف ولذلك لا تسمع بنزاع بين الكنيسة والدولة.

أما القول بأن الأجسام التي يدبّرها الحكام هي نفس الأجسام التي تسكنها الأرواح التي يدبرها رجال الدين، ولذلك يصعب الفصل. فنردّه بالرجوع إلى تعريف الحكومة الذي ذكرناه في الصفحة 248 ـ فإن الحكومة لم تُنشأ لتدبير جسم ولا روح، بل إن

Camilio benso Cavour (1810 - 1861). (*)

Otto bon bismarok (1815 - 1861).(**)

وظيفتها سلبية لا إيجابية. فهي عليها فقط «حماية حرية الشخص». هذا هو غرض الحكومة الأصلي. وكل غرض يناقض هذا الغرض لا يُعتدُّ به. ومن المشهور لدى الفلاسفة وعلماءِ العمران أن أحسن شيءٍ تخدم به الحكومة رعيتها أن تقلل ما استطاعت من المداخلة في شؤونهم. فهي لم تُنشأ لتكون تاجراً ولا صانعاً ولا مدبراً ولا معلماً للحقوق والواجبات، وإنما وظيفتها الأولى «حماية حرية الشخص» كما ذكرنا. وحرية الشخص هذه لا حدّ لها كما جاءَ في البند الرابع من بنود «حقوق الإنسان» إلا حرية الشخص الثاني. أي أن كل إنسان حرٌّ في أن يصنع ما يشاء ويقول ما يشاء ويعتقد ما يشاء تحت قبة السماء على شرط أن تكون حريته هذه لا تضرّ حرية إنسان غيره. فالحكومات تجمع الجند لحفظ هذه الحرية وصدّ أعدائها في الخارج. وتجبي الضرائب لتنفقها عليهم وعلى رجالها القائمين بذلك الحفظ. وتفتح المدارس المجانية الإلزامية ليحسن ابناؤها استعمال تلك الحرية فلا يكونون بلاءً بعضهم على بعض وبالتالي عليها. وتقيم القضاة والمحاكم ليحكموا في من أساءَ استعمال حريته ومن لم يسءِ استعمالها. وإذا خطر لها بعد ذلك مكافأة المجتهدين وتنشيط الصناعة والزراعة والتجارة فذلك داخل في دائرة أعمالها لأن غنى شعبها وثروته مما يرقيه ويعلمه أن يكون أحسن استعمالاً لحريته ولكن ليس ذلك من واجباتها الضرورية الأساسية التي أقيمت هي لها. بل واجبها الأساسي «حفظ حرية الشخص» لا غير. والشخص متى كان حراً لا يقيد حريته شيءٌ لا في داخل البلاد ولا

في خارجها ولا يعدو عليه أحد ولا يعدو على أحد تكون قواه في أشدها ويستطيع أن يفيد نفسه وعيلته ووطنه في العلم والصناعة والزراعة والتجارة وأدب الاجتماع أضعاف الفائدة التي يقوم بها شخص تقيده حكومته بمداخلتها كل يوم في شؤونه وذلك بنظامات وقوانين تضعها له وهي تحسبها مفيدة، جاهلة أنه ما من نفع حقيقي غير «حفظ الحرية الشخصية» الذي يحفظ حقوق جميع بني الإنسان ويطلق قواهم ويزيدها.

وعلى ذلك فالسلطة الدينية تخرق حرمة كل دستور وكل نظام وتنقض شروط الانفصال التي تكون قد عقدتها مع السلطة المدنية إذا خطر لها يوماً أن تدّعي لدى هذه السلطة أن هذه الحرية أو تلك أو أي شيءٍ كان مما يجيزه دستور السلطة المدنية يضر بالسلطة الدينية أو يخالف مبادئها. ذلك لأن السلطة الدينية لا تقصد بهذه الدعوى إلا العدوان على غيرها والاستعلاء على السلطة المدنية. فحينئذٍ تقول لها السلطة المدنية: هذا أمر لا يعنيكِ وليس لك مداخلة فيه لأننا لم ننفصل إلا لأكون أنا مطلقة التصرف في الشرائع التي أضعها وأنت مطلقة التصرف في الشرائع التي تضعينها. فشكواك هذه اعتداءٌ على حقوقي. ـ فإذا كان الأستاذ يسمي هذا تنازعاً على السلطة أو تنازعاً على الأرواح والأجسام فإن فضيلته يكون ممن لا يريدون هذا الفصل إرادة قطعية بل هو يريده قولاً ولكنه يبقي الاتصال بين السلطتين فعلاً. أما نحن فنرى أن هذا الاتصال الصريح أهون من هذا الانفصال في القول دون الفعل. لأننا لا نسمي الانفصال انفصالاً إلّا متى كان للسلطة

المدنية حق الرئاسة والسلطة «ضمن دائرة الدستور» على السلطة الدينية. ولا غرابة في هذا القول ما دام «الدستور» فوق الحكومة والملك. ولا تعادل منزلته غير إرادة الأمة التي خرج منها.

ومع كل هذا فالحق أولى أن يُقال أننا لم نفهم حق الفهم مراد الأستاذ من قوله عن تنازع السلطة المدنية والسلطة الدينية الأجساد والأرواح. وقد قلبنا القول من عدة وجوه لنفهم معناه. ثم وقفنا عند هذا: إن كل إنسان في الأمة لا يستغني عن رجال الدين ولذلك تتنازع السلطة المدنية جسده والسلطة الدينية نفسه. فإذا كان هذا مراد الأستاذ فقد فصل بينه وبيننا وادٍ ثانٍ عميق جداً أيضاً. ذلك أننا نعتقد أن خاصة الأمة يمكنها الاستغناءُ عن رجال الدين بكل سهولة. لأنها قادرة على أن تعبد الله مباشرة وليست في حاجة إلى واسطة بينها وبينه. فالرجل المهذب العقل الذكي القلب كلما أشرق الصباح ورأى بهاءَ النور. كلما أمسى المساءُ وشاهد جمال السماءِ في الظلام. كلما رأى نباتاً ينمو وعصفوراً يغرد وندىً يترقرق على أوراق الشجر تحت أشعة الشمس ـ كلما رأى ذلك يشكر الله تعالى وعلى آلائه ونعمه وهذا الشكر من أحسن أنواع العبادة. ولسنا نقول أنه لا عبادة سوى هذه العبادة فإن للعبادة مع الجماعة في الكنائس والجوامع أي الصلاة فيها معهم من الجمال والعظمة إذا كانت مستوفاة شروط الرزانة والوقار والأدب ما تتحرك له كل نفس تعرف الخالق معرفة حقيقية. ولكننا نقول أن خاصة الأمة أي المهذبة نفوسهم وعقولهم في غنى عن الذهاب إلى الجامع أو الكنيسة لاستشارة الكاهن أو الشيخ أو

الصلاة وراءهما. لأن مشيرهم هو العقل المدرَّب والقلب الطبيعي البسيط. وقد قال المعري أنه خير المشيرين. وكنيستهم وجامعهم هما هذه الطبيعة العظيمة الواسعة التي خلقها الله أكبر وأعظم من كل الجوامع والكنائس. وما دام خاصة الأمة في غنى عن أناس يدبرون أرواحهم لأنهم قادرون على تدبير أرواحهم بأنفسهم فقد بطل نصف حجة الأستاذ ولم تبقَ له إلّا أرواح عامة الشعب المحتاجة إلى إرشاد وتدريب. ولو شئنا إبطال هذا النصف الثاني من حجة الأستاذ لأبطلناه أيضاً بقولنا إن المبادئ الاشتراكية صارت وأسفاه أشد تسلطاً على زمام العامة في هذا الزمان من المبادئ الدينية. وسبب ذلك أن المبادئ الدينية تعد الناس بالسعادة والهناء في الآخرة وأما المبادئ الإشتراكية فإنها تعد الناس بسعادة في هذه الدنيا. والإنسان مطبوع على حب العاجل دائماً. فهي تزين له أن أموال الأغنياء إنما هي ودائع للفقراء عندهم وأنه سيأتي يوم يتساوى فيه الغني والفقير إذ يشاركُ أصحابَ الأعمال العَمَلةُ في أرباح أعمالهم. ومن هنا نشأت الاغتصابات المتتابعة بين العَمَلَة وأصحاب الأموال وتقدمت الاشتراكية ذلك التقدم الهائل وصار الأغنياءُ والملوك في أوروبا يخافون على مستقبل أموالهم ومستقبل عروشهم من هذه المبادئ الجديدة. وأشدّ الملوك خوفاً منها الأمبراطور غليوم الذي لا يألو جهداً في محاربتها وهو يعتمد في محاربتها على الدين ورجاله. ولذلك لا يفتأ ينادي في خطبه إن الشعب الذي لا يتكل على الله ولا يعتمد على الدين شعب لا مستقبل له.

فمن ذلك يتضح أمران: الأول أن العلم قد سلب رجال الدين نفوس الخاصة، والمبادئ الاشتراكية سلبتهم أو ستسلبهم، من سوء تدبيرهم وشراهة أصحاب الأعمال، نفوسَ العامة. ومتى أفلتت نفوس الخاصة والعامة من السلطة الدينية فأي تنازع يبقى هناك بين السلطتين على الأجساد والأرواح. والثاني أن الملوك والرؤساء في أوروبا عادوا لاستعمال الدين في أغراضهم لا تدبيراً لأرواح رعيتهم بل محاربة للمبادئ الاشتراكية والجمهورية التي يخشون على عروشهم منها. وإذا كان الآن للدين موضع في قصور الملوك في أوروبا ـ أولئك الملوك الذين يخالفون بأعمالهم كل سطر من إنجيلهم ـ فما موضعه إلا هذا الموضع. ولا ريب عندنا أن الدين يفقد شيئاً كثيراً من كرامته ووظيفته إذا اتُّخذ آلة لإنفاذ الأغراض ولم يُطلب لذاته ولفضائله السامية.

وإنما استطردنا في هذا الفصل إلى هذا الموضوع لعلاقته به من عدة وجوه. منها ظن بعض الشرقيين أن أوروبا تبني سياستها في هذا الزمان على الدين. وهم يستشهدون على ذلك بالمرسَلين الذين ترسلهم إلى الشرق. والحال إن أوروبا تتخذ الدين آلة كما ذكرنا، فهي تبني الدين على السياسة لا السياسةَ على الدين ولو مُثّل الآن المرسلون إلى الشرق لكانوا إنساناً على رأسه قبعة راهب وفي يمينه كتاب مقدّس وفي شماله سيف وراية وعلى ظهر بضائع لندن وباريز وروما وبرلين.

ومع ذلك فيجب على الشرق أن لا يكون جاحداً للجميل.

يجب على الشرق أن لا ينسى أن هؤلاء المرسلين إذا كانوا قد أساءُوا إليه من وجه فقد نفعوه من وجه. وما رجوع الحياة إليه وعودته إلى المدنية إلا بواسطة هؤلاء المرسلين. وهذه سوريا وحدها دليل واضح على صحة هذا القول فإن عهدها بالنهضة الحديثة عهد دخول المرسلين الأميركان والمرسلين اليسوعيين إليها. فلا يجعلنّ الشرقيون لأحد سبيلاً أن يقول بإنهم جحدوا الجميل. بل عليهم أن يعترفوا من جهة بهذا الجميل الذي كان أساس نهضتهم، ويقولون من جهة أخرى أن مصلحتنا لا توافق مصلحة قومكم ولذلك فإذا جمع العلم والأدب بيننا وبينكم فإن السياسة تفصلنا عنكم.

فالدين إذاً ليس إلا آلة في أوروبا في هذا الزمان. ولكن حاشا لنا أن نطلق هذا القول إطلاقاً عاماً. وإنما نريد هنا بالدين الدين المقرون بالحكومات والنازل في قصور الملوك. أما الدين النازل في أكواخ المساكين ومنازل الطبقات المتألمة والمتوسطة فهو الدين الذي تنحني أمامه كل الرؤوس. هذا الدين هو دين الإنسانية. وهو دين الإنسانية أياً كان نوعه لأن كل دين يعزي الإنسان عن مصائبه في هذه الأرض ويسهل مصاعب هذه الحياة ويحث الإنسان على الفضيلة ويعلمه التجاوز عن الإساءة وصنع الخير حتى مع الأعداء هو دين الإنسانية سواء كان إسلامياً أو مسيحياً أو بوذياً. فهذا الدين هو حاجة من حاجات «القلب» البشري. وهو يدوم في الأرض ما دام الإنسان إنساناً اللهمّ إذا لم يترك رجال الدين بسوء تدبيرهم وسوءِ إدارتهم المبادئ الاشتراكية

تقوى عليه. ولذلك كان فيكتور هيكو(*) يقول في حملاته على رجال الدين: «نحن مع الدين على رجاله» فيالها من كلمة تدل وحدها على منشأ الاضطراب والاختلال في المجتمع البشري. يا لها من كلمة تدلى على أن الدين متى خرج عن وظيفته القلبية النزيهة وفضائله الأساسية صار آلة في أيدي الرؤساء وأصبح واسطة لإضعاف الشعوب وإسقاطها بدلاً من تقويتها وإنهاضها. ولذلك فإننا نشك في أن أوروبا تقوى على مقاومة التيار الاشتراكي بدين يستعمله رؤساؤه آلة بين أيديهم ورعية ترى ضعف هؤلاء الرؤساء وسوء تدبيرهم وتقديمهم مصالحهم ومصالح الملوك والأغنياء وأصحاب الأعمال على كل مصلحة عامة فيشكّون فيهم وفيه.

فالدين إذاً، إذا سُمع له الآن صوت في أوروبا خارجاً من قصور الملوك والحكام فهذه منزلته منهم. وقد ذكرنا هذا جواباً مقدماً على ما نظن الأستاذ يعترض به من أن ملوك أوروبا لا يزالون يُنزلون السلطة الدينية عندهم في أسمى منزلة.

وإن قيل إن هذا الذي حدث ويحدث في النصرانية لا يحدث في الإسلام وإنه يمكن إدخال الدين في الإسلام في كل شيء واستعماله لكل شيء دون أن يُصاب بتلك المصائب، فجوابنا على هذا القول إنه تحكم محض. ولقد قال الفيلسوف تولستوي(**) في

(*) Victor Hugo (1802 - 1885).

(**) Léon tolstoï (1828 - 1910).

رواية لجريدة «الطان» في هذا الشهر إن الشعب الإسرائيلي لم يضره شيءٌ مثل اعتقاده إن الدين الإسرائيلي فوق كل دين، وإنّ إسرائيل هو شعب الله الخاص الذي خُلقت جميع الشعوب لتخضع له وتدين بدينه. ذلك أن هذا الاعتقاد يجعله يرى الكمال في نفسه والنقص في غيره. ومتى كان هذا اعتقاد الإنسان فإنه يحتقر كل شيء لغيره ويقيم بينه وبين باقي أجزاء الإنسانية أسواراً عالية. وما دام المعتقِد بهذا الاعتقاد قوياً منيعاً عريض الجاه والسلطان فضرره من هذا الاعتقاد يكون خفيفاً من بعض الوجوه اللهمَّ إذا لم يدفعه هذا الاعتقاد للاستسلام إلى نفسه والاستنامة إلى أسواره، كما قال العلامة ابن خلدون في مقدمته. وهذا الأمر قد ظهر كل الظهور في أمبراطورية نابوليون الثالث. ولكن متى فقد المعتقد بهذا الاعتقاد قوته وسلطانه لسببٍ من الأسباب وبقي هذا الاعتقاد له، فإنه يكون له سُماً ناقعاً يُقعده عن كل تقدم وكل ارتقاءٍ. ونحن نعرف كثيرين من عقلاءِ إخواننا المسلمين والمسيحيين الذين يعرفون حقوقهم وواجباتهم حق المعرفة وليس لهم مصلحة تدفعهم للمصانعة والتمليق، لا همَّ لهم إلا محاربة هذه الجراثيم التي تُضعف في الأمم كل ميل إلى التقدم. ومن هؤلاءِ العقلاء الفضلاءِ الذين يحق للأمة المصرية أن تفتخر بهم أكثر من سواهم، حضرة العالم العامل والجريء المقدام قاسم بك أمين صاحب كتابَيْ «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» القائل ملءَ فمه في فصل في كتابه هذا «إن الكمال البشري أمام الإنسانية لا وراءها» ـ

فالإنسانية إذاً كلها من جنس واحد وفصيلة واحدة، هي متشابهة في الفضائل والرذائل، كما أن الدين من مصدر واحد وهو الله ومذاهبه المختلفة في الأرض متشابهة في طرقها وأساليبها. وكلها فيها أمور للخاصة وأمور للعامة، وما خصّ في الواحد منها يشبه ما خصّ في الأخرى وهكذا ما عَمّ. فالقول بأن أحدها منزه عن أن يُصاب بما يصاب به الآخر إذا تشابهت أحوالهما وبيئاتهما قول يبسم له الفيلسوف مهما نادى به رجال الدين لأن الفيلسوف ينظر إلى آثار الأديان وتاريخها ويحكم عليها من هذا التاريخ وتلك الآثار.

فبناءً على جميع الأمور التي تقدمت نظن أن القارئ اقتنع بأن الملك لا تأثير لدينه ولأهوائه النفسانية على أحوال المملكة متى كانت سلطته مدنية دستورية. وإنه لا خوف من تنازع السلطتين على الأجسام والأرواح ما دامت الرئاسة للسلطة المدنية «ضمن دائرة الدستور» على السلطة الدينية. وإن الدين إذا أصرَّ على التدخل في شؤون السلطة المدنية ورام تدبير الأرواح كما يشاءُ مساعدة لهذه السلطة كان بمثابة آلة تستخدم لمنفعة سواه. والآلات أياً كان نوعها يبقى فيها أثر الضّعة لأنها تكون دائماً خادمة لا مخدومة.

هذا ما تدافع به «الجامعة» عن رأيها الأول وفيه الكفاية. بقي عليها القسم الثاني من جوابها وهو الرد على كلام الأستاذ.

الرد

ورغبة في استيفاء الكلام (مع الاختصار) ننظر في ردّ الأستاذ شذرة شذرة من أول شذرة منها.

قوله في الجواب الإجمالي قال الأستاذ في هذا الجواب إن القرآن فصل بين السلطتين أيضاً وذلك بقوله «من شاءَ فليؤمن ومن شاءَ فليكفر». فنقول إن ذلك يقتضي نظراً. فإنه إذا كان المراد به أن يكون للكافر، حتى جاحد الدين في الأمة أي الزنديق، من الحقوق ما للمؤمن الصحيح العقيدة تماماً بلا زيادة ولا نقصان حتى رئاسة الأمة نفسها فهذا الفصل صحيح. وإلا فلا. لأن الغرض من الفصل المساواة المطلقة بين جميع العناصر كما قدمنا. وقد ذكرنا في ما مرَّ أن العقلاء يوافقون على كل تأويل يراد به الفصل.

قوله عن نفي القتال من أجل الاعتقاد، قال الأستاذ في هذا الفصل إن المسلمين لم يتقاتلوا من أجل الاعتقاد وإن الثورات والفتن في زمن الخلفاء عثمان وعلي ومعاوية ومقتل الحسن والحسين رضي الله عنهما وما سبقه وتبعه من الفتن وحروب القرامطة وغيرهم لم يكن سببها كلها إلا «الآراءَ السياسية في طريقة حكم الأمة» فنحن نستحسن قول الأستاذ هذا كل الاستحسان. وهو رأينا أيضاً. ولكنا نرى هذا الرأي في أمة دون أمة بل نطلقه على جميع الأمم. وعلى ذلك فجميع ما حدث في العالم المسيحي باسم الدين من القتل والتمثيل كديوان التفتيش

ومذبحة سان برتلماي وغيرها، يكون مصدره السياسة أيضاً والاختلاف على طريقة حكم الأمة. وقد بيناً في الصفحة 256 أن الغرض الوحيد من ذلك إنما كان الوحدة الدينية والقومية. والإنصاف يقتضي أن يُحكم على جميع الناس حكم واحد.

قوله عن العناصر الغريبة (الفرس والأتراك والمغاربة) وهنا نصل إلى مسألة من أهم المسائل، وهذا بيانها.

قال الأستاذ إن أسباب الفتن التي قامت في خلافة بني العباس استيلاءُ «الجهلة» على حكومتهم. وهؤلاء «الجهلة» كانوا أكبر بلاءٍ على المسلمين في هممهم وعقولهم. ثم قال في رده الرابع هذا القول الخطير «لم أرَ كالإسلام ديناً حُفِظ أصله وخَلَطَ فيه أهله. لا هم فهموه فأقاموه ولا هم رحموه فتركوه. سواسية من الناس اتصلوا به ووصلوا نسبهم بسببه. وقالوا نحن أهله وعشيرته وحماته وعصبته. وهم ليسوا منه في شيءٍ إلا كما يكون الجهل من العلم والطيش من الحلم وأَفَن الرأي من صحة الحكم. ظن (خليفة) أن الجيش العربي قد يكون عوناً لخليفة علوي لأن العلويين كانوا ألصق ببيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم. فأراد أن يتخذ له جيشاً أجنبياً من الترك والديلم وغيرهم من الأمم التي ظنَّ أنه يستعبدها بسلطانه ويصطنعها بإحسانه. هنالك استعجم الإسلام وانقلب عجمياً. ـ (ثم ذكر الأستاذ استيلاءَ ذلك الجيش على الحكومة وأن الترك والديلم (الفرس) ارتدوا ثياب العلم وادخلوا في الدين ما ليس منه خدمة لملوكهم) إلى أن قال هذه السياسة

سياسة الظلمة وأهل الأثرة هي التي روجت ما أدخل على الدين مما لا يعرفه وسلبت من المسلم أملاً كان يخترق به أطباق السماوات. فجُلُّ ما تراه الآن مما تسميه إسلاماً فهو ليس بإسلام وإنما حفظ من أعمال الإسلام صورة الصلاة والصوم والحج وقليل من الأقوال التي حرفت عن معانيها».

نقول: فنحن نقف عند هذا القول الخطير متأملين. وقبل كل أمر نعترف لفضيلة الأستاذ بالجرأة في هذا القول. وكما إنه كان جريئاً فيه فإنّ جرأته هذه تعلمنا الجرأة أيضاً. فنقول إننا نعتقد أن الأستاذ مصب في شيءٍ مما تقدم وغير مصيب في شيءٍ آخر. فإن جراثيم الفتن والانحلال كانت في تاريخ المسلمين قبل اتصالهم بالترك والفرس. فليس الترك والفرس بالسبب الحقيقي. ألا ترى أن الخليفة الذي ذكره الأستاذ استجار بجيش تركي لكي يتقي شر الفتن التي كانت تحت الرماد والتي قبل ذلك كانت قد خربت البلاد. ونحن نعتقد بلا مداجاة ولا مصانعة، أنه ما انقذ الإسلام وحفظه إلى اليوم إلا الترك والفرس، وحسب الفرس فضلاً على التمدن إنهم كانوا من أعظم العناصر الإنسانية اشتغالاً بالعلم والفلسفة وابتداعاً فيهما وأقومهم في السياسة وحسن التدبير، حتى أن عدد من نبغ فيهم باللغة العربية من فطاحل العلماء يساوي عدد علماء العرب. ولكن يظهر أن الأستاذ يردّد في هذا الموضوع صدى ما كان يُقال في أطراف السلطنة العباسية يوم استفحال أمر رجال الفرس فيها علماً وأدباً وسياسةً. فإن بعضهم كان يقول «إن الدين قد خرج من أهله». وقولهم هذا إنما كان للرغبة في مقاومة

رجال الفرس الذين اتخذهم الرشيد والمأمون عوناً لهم على تدبير السلطنة ونشر العلم والفلسفة فيها كالبرامكة وغيرهم. وربما كان لذلك دخل في نكبة البرامكة وقتلهم بلا محاكمة ولا إنذار، مع أن التمدن العباسي كان يومئذٍ في أوجه. خصوصاً وإن رجال الفرس الذين كانوا في ذلك الزمان اشتهروا بسعة الصدر والتوسع في التأويل وإنامة كل أمر في بعض الأحيان لدى أمر السلطة المدنية.

ولكن مهما يقال في أمر الفرس فإنه لم يكن لهم التأثير العظيم الذي كان لرصفائهم الأتراك على حياة الإسلام ومستقبله. فإن الفرس لم ينفعوا الإسلام الحاضر إلا من جهة العلم. وأما الأتراك فقد حفظوا حياته بقوة السيف. وقد جاء في أمثال الإفرنج «أريد أن أحيا قبل أن أخلَّد» ففضلُ الدولة التركية على الإسلام فضلٌ لا ينكره أحد. ولعل الأستاذ لا يضيف إلى إهانات المجلة التي تدافع عنه إهانة جديدة «للجامعة» بظنه إنها تقول هذا القول تزلفاً، فإننا قد ذكرنا في مقدمة الرد الأول إننا نكتب دائماً كأننا نكتب لأرضٍ قفراء لا ناس فيها. وهذا الاعتقاد الذي ذكرناه هنا قد نشرناه في الجزء العاشر من السنة الأولى الصفحة 180 في المقالة التي أشرنا إليها في الحاشية وقد جاء في خاتمتها ما نصه «إن دولة سلاطيننا آل عثمان ورثت الميراث العربي بانتخاب طبيعي فكفت بقوتها ذلك الميراث ما كان يحدق به من المصائب والأخطار». أيضاً «إن ميراث العرب لولا الدولة العثمانية لم يبلغ هذا المقام بل ربما لم يثبت بعد أصحابه بضعة أعوام».

وهنا لا تجهل اعتراضاً للأستاذ. فإنه يقول بلا شك «ما هذا القول البارد. أتفضلون الترك على العرب. وكيف جاز قيام الترك وبقاؤهم ولم يجز قيام العرب وبقاؤهم»، فالجواب إننا لا نفضل تركاً على عرب ولا عرباً على ترك. إذ لكل قوم فضائل ونقائص لأن الإنسانية من طين واحد. ومن ذا الذي ينسى فضائل العرب في الكرة الأرضية؟ مَنْ ينسى ذلك النور الذي انتشر في الأرض بسرعة البرق فأضاءَ الآفاق كلها؟ ولكنا نرى من الإنصاف أن يُعطى كل ذي حق حقه. ولذلك نقول إن ذلك النور خبا بحكم الضرورة لأنه كان يطلب «الوحدة الدينية» والعمل بحرف الكتب وبروحها معاً. والوحدة الدينية محال كما بيّنا (الصفحة 254). وأما الدول التي قامت وبقيت فإنها لم تهتم بحرف الكتب ولا كانت وظيفتها الأولى طلب الوحدة الدينية.

وإنما فصل بين الأستاذ وبيننا في هذه المسألة وادٍ ثالث عميق جداً أيضاً للوجهة التي اختارها الأستاذ في هذه المسألة. فإن المجلة التي تصدر من مال الأستاذ وتُنشر بحمايته وأحياناً بقلمه وتدافع عنه مكافأة له على شيءٍ من فضله عليها، ليس لها همٌّ من حين سمّت جريدة «اللواء» رصيفَنا صاحِبها «دخيلاً» ومن حين المناظرات العنيفة التي قامت بينهما ـ إلا المناداة بأن المسلم «لا وطن له» وإنما وطنه الإسلام. بل نسينا همّاً آخر لها وهو النداءُ أيضاً بأن جريدة «اللواء» لا تمثل المسلمين قطعياً. ولا بِدْعَ فإن هذين القولين مرتبطاً بعضهما ببعض. ويؤخذ من الأول منهما أن الإسلام دين عام مفتوح لكل أمة وكل شعب وكل عنصر حتى

الوثنيين أنفسهم. وبمجرد دخول الإنسان فيه يصير واحداً من أبنائه له من الحقوق ما لهم وعليه من الواجبات ما عليهم بقطع النظر عن وطنه وعصبيته وجنسه. فإذا كان هذا هكذا فما معنى حملة الأستاذ على العناصر الغريبة التي دخلت في الإسلام وقوله أن الأتراك والفرس والمغاربة في المشرق والمغرب هم السبب في ضعف الإسلام لا غير. ولماذا نلوم هذه العناصر ولا نلوم العناصر الأولى التي لم تُحس حفظ نفسها منها. وما معنى «الجامعة الإسلامية» إذا كانت الشعوب الغريبة تبقى محسوبة غريبة قاصرة عن فهم الإسلام والعلم به ولو مرّ على اعتناقها الإسلام مئات سنين. نعم نحن قد وقفنا على قول للفيلسوف رنان فيه طرف مما ذكره الأستاذ. فإنه قال عند كلامه على اضطهاد العلم والفلسفة في الإسلام في المشرق والمغرب، أن الدين الإسلامي كان في أيدي البربر والعناصر الغريبة بمثابة قواعد شديدة ضيقة لأنهم كانوا يجعلونه كذلك. ولكنا نقول للأستاذ باحترام أنه عليه أن يحذر من هذا القول لأنه يهدم «الجامعة الإسلامية». فإذا كان الأستاذ من دعاة هذه الجامعة وجب أن يرجع في كل ما قاله منه. وإذا لم يكن من دعاة هذه الجامعة (التي لا وطن لها في رأي ذلك الرصيف لأنه يجب عليها أن تفضّل المشارك إذا كان في الصين والهند وهي لا تعرف له وجهاً ولا تاريخاً على المخالف ولو كان ساكناً وإياها في بقعة واحدة منذ قرون كثيرة ولهما مصلحة واحدة ونظام واحد وتاريخ واحد وربما كانا من جنس واحد أيضاً) بل كان فضيلته يعتقد مع فضلاء الإنسانية في هذا الزمان أن هذا الأخاءَ الديني

الذي يشمل شعوباً كثيرة تزداد فضيلته إشراقاً وبهاءً إذا شمل وعمّ جميع البشر وصار «إخاءً بشرياً عاماً» لا فرق فيه بين مسلم ومسيحي وإسرائيلي - فلا خوف حينئذٍ على تلك الجامعة ولا منها. لأن هذا الاعتبار يجعل الرابطة الأولى بين الأمم الحق والتهذيب والعقل والمصلحة الاجتماعية المدنية والإخاء البشري. ولا يكون حينئذٍ التقدم في الأمم وفي جامعتها إلا للأمة الممتازة بهذه الفضائل عن غيرها. فلا يكون لباقي الأمم حق العتب والاحتجاج باسم الدين الذي يخولهنَّ المساواة المطلقة بتلك الأمة. وتكون حينئذٍ قيمة كل شعب ما يحسنه كما قال الشاعر لا الامتياز الوراثي الذي إنما جاءَت النصرانية والإسلام لإلغائه من بين البشر.

فالرغبة في حصر حق تفسير الدين وتأويله وحق الرئاسة في العرب دون سواهم وجعل باقي الأمم المؤمنة إيمانهم في منزلةٍ دونهم، أمر لا ينطبق على حاجات العصر ومقتضياته. وقد بينا في موضع آخر إن الوحدة الدينية محال كما قدمنا، ولذلك يطلب كل شعب من البشر فهم دينه بعقله واتباع عادات وأخلاق آبائه وأجداده والمعيشة مستقلاً ببلده فلا يتداخل أحد في شؤونه. وقد برهنا في ما تقدم أيضاً أن هذا الذي حدث في الإسلام وكان سبباً في تشعب الدول بعضها تلو بعض قد حدث في النصرانية أيضاً. فها اليونان والموارنة مثلاً الذين هم أرومة المسيحية الأولى. أين مقامهم اليوم من المسيحية. إن الموارنة تابعون للسلطة البابوية الغربية. وهذه السلطة تحرم اليونان لاعتبارها أنهم شذوا عنها

وهم يحرمونها لاعتبارهم أنها هي الشاذة. والأناجيل كُتبت في الأصل باللغة اليونانية، مع ذلك فالسلطة البابوية العليا التي تدعي في رومة الرئاسة على كل السلطات المسيحية تقرأها باللغة اللاتينية. وكل هذه أمور إذا كان أنصار الأحزاب يسمونها «بدعاً» فإن الفلاسفة يسمونها أموراً طبيعية لا بدَّ منها لأنها تابعة لطبيعة الزمان والمكان والسكان. ومن يحاربها فكأنه يحارب الطبيعة نفسها.

وإذا كانت الوحدة الدينية محالاً كما تقدم، وتَغيّر شروط الأديان وحالاتها بتغير الزمان والمكان أمراً لازماً، فالرجوع إلى الأصل أمر محال وخصوصاً في زمن كهذا الزمن. فإن الدول الآن منظمة تنظيماً عسكرياً واجتماعياً يحول دون هذا الرجوع. فهي أولاً لا تصبر على دعوة أساسها الدين بل تعاكسها ما استطاعت لمعرفتها أنه في زمن كهذا الزمن لا يخرج من الدعوات الدينية للأمم وللإنسانية شيءٌ مفيد وما عدا هذا فالدولة الحاكمة في يدها الجند المدرّب الكثيف كأنه قطع الغمام والأسلحة الجهنمية المتقنة ووسائل النقل بسرعة وطرق المخابرات البرقية والسكك الحديدية والبواخر البحرية. وكل هذه من أقوى الطرق الفعالة الكافلة بابقاءِ القوة في جانبها مهما طرأ عليها. ولقد حاول الوهابيون في بلاد العرب ذلك الرجوع منذ مدة فكفى لتسكينهم أن هبط إليهم من مصر محمد علي باشا جد الأسرة الخديوية بجنده وأخمد ثورتهم. ونحن لا نبحث هنا في تحامل المجلة التي تدافع عن الأستاذ على هذا الأمير العظيم يوم تذكار مرور مائة سنة على دخوله القطر

المصري وقولها عنه في مقالات طويلة إن إخماده ثورة الوهابيين كان ضربة قاضية على الإسلام، فإن هذا القول لا يقدم ولا يؤخر شيئاً. وإنما نقول إن ذلك الأمير العظيم والقائد الكبير الذي كان نابغة الشرق في زمنه قد رأى بعقله الكبير الراجح وخبرته الواسعة لأمور العصر الجديد وحاجاته الجديدة أن تلك الدعوة التي كان يدعو إليها الوهابيون إنما هي بمثابة نفخة في رماد أو صرخة في واد. فإن الأصل لا يُقلَّد مهما كان مقلِّده مخلصاً. وما صنعه الله على الأرض مرة لا يصنعه عينه مرة أخرى، بل إن الأشياء في الطبيعة والاجتماع إنما تعود إلى أمثال ما كانت عليه لا إلى عين ما كانت عليه كما قال الغزالي وابن رشد رحمهما الله. وهل في استطاعة قمر السماءِ الذي بلغ طور الهرم أن يستردَّ شبابه الماضي وحياته الماضية. فعمل محمد علي باشا مع من كان يعلم أن تلك الدعوة الجديدة لا فائدة منها لأحد سوى أعداءِ الدولة. وإذا كان من ورائها فائدة فهي فائدة جزئية لجزءٍ واحد فقط من الإسلام وهو سكان بلاد العرب الذين يستقلون ببلادهم. هذا إذا لم يقعوا بعد ذلك في حبائل الدول الأوروبية التي لها أملاك على شواطئ البلاد العربية.

وهنا نلتفت إلى ورائنا فنرى أننا قد خرجنا من الموضوع. فنعود إليه لنذكر الوجهة التي اتخذها الأستاذ في هذه المسألة الدقيقة وعليها مدار الكلام. فإن الأستاذ يجعل السبب في ضعف العرب والإسلام سوء فهم العناصر الغربية للدين الإسلامي. أي إنه يرى أن سوء فهم الدين هو سبب التأخر وأن «الرجوع إلى

الأصل» شرط كل اصلاح. فنبهاءُ الشرقيين يتلقون بأسف هذا القول من الأستاذ لأنه دليل على أن الأستاذ لم يقف بعد على الداءِ الحقيقي والدواءِ الحقيقي أو أنه لا يريد أنه يُظهر أنه وقف عليه إذ لا جرأة له على إعلانه. ولا بد أن يكون الأستاذ قد قال هذا القول لأحد أمرين؛ فإما للرغبة في بناء «جامعة إسلامية» على قواعد عربية بواسطة الدين ووضع كل أمله في هذه الجامعة، وإما للرغبة في اتخاذ ذريعة للوم الترك والفرس على فهمهم دينهم بعقولهم ومجاراة الزمان والمكان فيه لئلاً يضرّ الوقوف بأممهم. فإن كانت الجامعة الإسلامية هي المقصودة بقول الأستاذ فقد قضى فضيلتُه على قومه ومواطنيهم المخالفين بالبقاء معاً في دائرة يدورون فيها كما هم إلى ما شاء الله بلا خروج منها. لأن الجامعة الإسلامية هي الوحدة الدينية التي ذكرنا استحالتها في ما تقدم. وإذا كان الآن لبعض إخواننا المسلمين أمل في هذه الجامعة فما ذلك إلا لأن المصائب تجمع. ولكن متى ذهبت المصائب إذا كان ذهابها في الإمكان وصارت كل أمة إسلامية مستقلة فإن هذه الأمم المختلفة المشارب والأجناس والمذاهب واللغات تعود إلى الاختلاف والنفار التي كانت عليه لما كانت أمماً مستقلة منذ عهد خلافة معاوية إلى الآن. إذاً لا فائدة من هذه الجامعة إلا لمحاربة دول أوروبا بها وهذا يجعلها بمثابة آلة حرب تشهر على كل الدول. ومعلوم أن الحرب بين القوي والضعيف لا تؤذي إلا الضعيف. ولذلك ننصح بإخلاصٍ لدعاة هذه الجامعة إذا كانوا يرومونها حقيقةً أن يعلموا بما قاله غمبتا لقومه الفرنسويين عن

استرداد الألزاس واللورين من ألمانيا «افتكِروا بها دائماً ولكن لا تتكلموا فيها قطعياً». ولعل هذه السياسة هي التي اتخذتها الدولة العثمانية التي من حقها أن تستعمل هذه الآلة السياسية ما دامت أوروبا مصرَّة على سياستها الحاضرة معها. وإن كان مقصود الأستاذ بذلك القول لَوْمَ الترك والفرس على مجاراتهم الزمان والمكان فيما يختص بالدين، فقد ابطل فضيلته بهذا اللوم الطريقة الوحيدة التي فيها تقدم الشعوب في زمن كهذا الزمن. وهي الطريقة التي اتبعتها الكنيسة بإرادتها تارة وبالرغم عنها تارة أخرى، وذلك بتكيفها تبعاً للزمان والمكان تكيفاً وقاها شر الجمود والضعف الذي عاقِبَتُه الانحلال. وهذا ما صنعته الدولة العثمانية يوم قررت في نظاماتها أموراً تخالف الشرع الديني الذي وُضع في الأصل لحالة لا توافق حالتها الحاضرة ولبيئة غير بيئتها. وإن كان الأستاذ من أنصار هذا التكيف ولكنه ينكر البدع الذي تحدث فيه، فكثيرون يجيبون بأن هذا التكيف نفسه هو بدعة. والحق في جانبهم متى قالوا هذا القول. ذلك لأن كل تكيف يُراد به تغيير شيء من الحالة البدوية الأصلية هو بدعة لأنه بمثابة خروج عن الأصل. إذاً فكيف يمكن الجمع بين هذين التناقضين وهما «الرغبة في حفظ الأصل» و«الرغبة في الخروج عنه مجاراة للعصر» ـ نحن نترك القارئ المنصف يتأمل في هذه النقطة ملياً ويجد في نفسه جواباً عليها.

أما نحن فجوابنا عليها بسيط جداً. وهو بسيط لأنه طبيعي. وهو طبيعي لأنه كان ضرورياً، أي إن الطبيعة اقتضته وطلبته.

وهذا الجواب هو اعتبارنا كل التفرعات والتشعبات التي حدثت في الإسلام والمسيحية أموراً طبيعية ضرورية لا بد منها، لأن الإنسانية مطبوعة على الاختلاف والتنوع كما تقدم، وروحها لا تستطيع الوقوف. ومتى سُلّم بهذا المبدأ لزم عنه واحد من اثنين؛ فإما ترك الأصل وشأنه وتجويز التصرف والزيادة لأن ماوافق في الماضي لا يوافق في هذا الزمان، وإما فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية لتنطلق يد المملكة في إدارة شؤونها العصرية وسنّ شرائعها الملائمة لمقتضيات العصر بدلاً من أن تكون معلقة بغيرها. وتَرْك الأصل بتاتاً محال في كل دين، كما أن الرجوع إليه عينه مُحالٌ أيضاً. وإنما ترك الأصل محال لعدة أسباب منها أنه أساس جميل تتعلق نفس الإنسانية به لإلفتها إياه ورغبتها في أن يبقى لها ولو ظاهره. إذن يخرج من هنا أيضاً وجوب فصل الدين عن السلطة المدنية. وبالتالي يكون أساس الإصلاح الذي يجب أن تدعو إليه الحكومات في هذا الزمان حصر الدين في أماكن العبادة كما تحصره فرنسا اليوم وعدم الإذن له بالخروج منها لأنه لا دخل له في الدنيا ولا وظيفة له غير عبادة الله. وهذا ينافي دعوة الأستاذ التي تقدمت أشد منافاة.

فالمسيحيون العثمانيون إذاً لا يُدافعون عن الأتراك ضد قول الأستاذ لكونهم عثمانيين فقط عليهم واجب الأمانة لدولتهم. بل أيضاً لأن مصلحتهم في ذلك لأن مبدأ الأستاذ يجعل الإصلاح الديني أساساً لإصلاح الدولة. والحق يُقال أن المسيحيين العثمانيين وكل مسيحيي الشرق لا يريدون أن يسمعوا بإصلاح

ديني في هذا الزمان لا في المسيحية ولا في الإسلام. ذلك لأنهم تحققوا منذ أزمان أنه لا يُرجى إصلاح دنيوي من الدين لأن الله شرّعه للعبادة لا غير. وليست مقالات الأستاذ مما يغير رأيهم هذا بعد ما رأوا فيها من الازدراء بدينهم واعتباره ديناً مزوّراً لعبت الأيادي فيه. وإذا كانت هذه هي فاتحة الإصلاح الديني الذي يعدنا به فضيلة الأستاذ المحترم فالله أعلم كيف تكون خاتمته...

نعم، لو أن الأستاذ اتخذ طريقاً غير هذا الطريق لكان في الإمكان اختلاف الأمر باختلافه. ولكنه لم يشأ ذلك بل اختار الحملة على النصرانية أولاً ليستطيع بعد ذلك أن يقول ما قاله في الإسلام فلا يُرمى حينئذٍ من مُناظِره الحزب الإسلامي المحافظ الكبير الذي هو الأكثرية الكبرى في مصر بما لا يحب الأستاذ أن يُرمى به. ولكن مَن الذي يضمن للناس أن هذه الخطة لا تُلتزم في كل شيءٍ في المستقبل كما التزمتها المجلة التي تدافع عن فضيلته. فإن هذه المجلة كل ما رامَتْ أن تؤيد رأياً في الإسلام كما تفهمه هي تعمد إلى الطعن في النصرانية في نفس الجزءِ منتحلة لذلك أوهى الأعذار ومحتجة بأقوال أصغر الجرائد لئلا تُرمى بالمروق من الإسلام. فكأنها تصعد درجة في جانبٍ وتنزل درجة في جانب. أو كأنَّ إصلاح الإسلام قائم بإسقاط النصرانية. وما هذه شيمة المصلحين الحقيقيين الذين تُرجى منهم الفائدة الحقيقية. بل لا يكون ذلك الإصلاح إصلاحاً قطعياً لأن كل إصلاح لا يُبنى على الإنصاف والعدل يكون إصلاحاً باطلاً. فكأنَّ الحقيقة والإصلاح لا يُعطيان ثمارهما إلا للشجعان الأقوياء الذين يقدرون على

احتمال قوتهما ويصبرون عند الصدمة الأولى على كل اضطهاد يصيبهم بسببهما.

وهنا نعتذر باحترام لفضيلة الأستاذ عن هذا القول. ولكن ما العمل فقد أحرجتنا المجلة التي تدافع عنه فاخرجتنا بحمقها وافترائها عن الخطة التي كنا نريد التزامها. ولو لم يكن لهذا القول علاقة بهذا الموضوع لضربنا عنه صفحاً. ولكن من الكلام ما يجيء في موضعه عفواً فيكون حذفه ذنباً. خصوصاً إذا كان فيه ظهور سبب من أهم أسباب هذه المحادثة وتخفيف لغلطة الأستاذ في حملته على النصرانية.

قوله عن خلفاء العرب والعِلم. هنا سرد الأستاذ أسماء الخلفاء الذين حموا العلم، والعلماء النصارى واليهود والصابئة الذين حظوا عندهم. وروى قولاً للمستر داربر هذا نصه «إن العرب قد زحفوا بجيش من أطبائهم اليهود ومؤدبي أولادهم من النسطوريين ففتحوا من مملكة العلم والفلسفة ما أتوا على حدوده بأسرع مما أتوا على حدود مملكة الرومانيين». وذكر أيضاً أن هارون الرشيد وضع جميع المدارس العربية الإسلامية تحت مراقبة يوحنا بن ماسويه النصراني السرياني. وإنه كان يُعقد في دار يوحنا هذا في بغداد مجلس للدرس والمناظرة والمذاكرة في العلوم لم يكن يُعقد مثله في سواه إلخ.

فنحن نستحسن كل ما ذكره الأستاذ في هذا الموضوع ولا نخالفه فيه. وإنما نجاري في هذا الموضوع ثقاة المؤرخين، فنقسم

الخلفاء في تاريخ العرب إلى قسمين، فقسمٌ هذا الذي أشار إليه الأستاذ، وكان هذا القسم يعتمد على النساطرة والسريان والفرس واليهود والهنود لنشر العلم والفلسفة في الأمة. وقسم آخر كان لا يميل إلى هذه العناصر الغريبة ولا إلى فلسفتهم وعلومهم التي هي غريبة أيضاً لأنها من أصل يوناني. ولو كانت قد اخترعت كلمة «الدخلاء» يومئذٍ لأطلقها هذا القسم عليهم. وعلى ذلك فحسنات القسم الأول لا تمحوها سيئات القسم الثاني، ولا سيئات القسم الثاني تمحوها حسنات القسم الأول. هذا جواب إجمالي. وإذا فصّله القارئ في ذهنه اكتفى به لأننا لا نروم الدخول في هذا التفصيل. ولكننا نروي في ختام هذه الشذرة ما وراه رنان في كتابه ابن رشد، من أنه بعد وفاة المأمون الذي يسميه الأستاذ في رده «الخليفة العباسي الأكبر» كثر القيل والقال في صحة إيمانه لأنه كان أكبر منشط للعلم والفلسفة اليونانيين. وإن قيل أن تلك الشبهة إنما وقعت على المأمون لأنه رام تقرير خَلْق القرآن انتصاراً للمعتزلة وإدخال روح جديدة في الأمة، فنحن لا نتردد في القول بأن العلم والفلسفة هم اللذان حملاه على هذا المركب الخشن. فالتبعة إذاً كانت واقعة على العلم والفلسفة لا على نفس المأمون. وهذا سبب من أعظم الأسباب التي أبعدت النفوس عن العلم والفلسفة بعد ذلك.

قوله عن طبيعة الدين المسيحي. وهنا نصل إلى الموضوع في رد الأستاذ. وهو قوله عن أصول الدين المسيحي. وقد «جعل» الأستاذ هذه الأصول ستة:

الأول: الخوارق، أي المعجزات أو العجائب.

الثاني: سلطة الرؤساء.

الثالث: ترك الدنيا.

الرابع: الإيمان بغير المعقول.

الخامس: احتواءُ الكتب المقدسة على كل شيءٍ.

السادس: التفريق بين المسيحيين.

فنحن نحصر ردّنا هنا في الأمور التالية:

أولاً: الخوارق أو العجائب والإيمان بغير المعقول.

ثانياً: ترك الدنيا.

ثالثاً: سلطة الرؤساء.

أما التفريق بين المسيحيين فقد أجبنا عنه حين كلامنا على تأويل الآية «ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً». وأما احتواءُ الكتب المقدسة على كل شيءٍ فهو قول أراد به الأستاذ المزاح والمداعبة ولذلك لا ننظر فيه.

ملاحظة: ضرر النداء بأن الإسلام دين العقل والنصرانية دين عجائب وغرائب. شهادة الغزالي وابن رشد. آيات من القرآن الكريم. السبب في أن الأديان كلها غير معقولة. الخطبة على الجبل ودين أدبي جديد. الكرامات والعجائب بواسطة الأولياء والقديسين. مسألة التثليث وبُنُوّة المسيح لله.

الأمر الأول: الخوارق والعقل والأديان ـ وقبل الكلام في الأمر الأول لا بد لنا من ذكر ملاحظة، وهي أنه لو كان غرضنا الدفاع عن النصرانية في هذا الرد لرأينا السكوت أجدر وواجب. ذلك لأن منازلة الأستاذ لـ«الجامعة» في هذا الموضوع أشبه بمنازلة فارس لراجل، أو فارس مسلح بسيف ورمح لفارس لا سلاح له إلا خنجر صغير في يده. ونعني بذلك (غير سعة علم الأستاذ وعجز «الجامعة» وضعفها) أن الأستاذ لا يجد في نفسه حاجة إلى مداراة عواطف أحد، وأما «الجامعة» فإن هذه المداراة من واجباتها الأساسية. ولسنا نقول هذا القول رغبة في التملص من تبعة أو مسؤولية. كلا. وهذه هي المرة الثالثة التي نقول فيها ملء فمنا إننا نكتب هذا الكتاب كأننا نكتبه لِكُرَةٍ قَفْراءَ لا ناسَ فيها. وإنما تجب علينا المداراة لأننا نعرف أن المقصود من الأدب وصناعته الفائدة لا الضرر. فكل واحد ينحاز إلى فريق وينصره على فريق آخر فإن قوله لا يثمر غير الضرر ولو جاء بالآيات البيّنات. وإنما الفائدة الحقيقيّة تكون متى خلع الكاتب رداءَ الأحزاب كلها ولبس رداءَ البشر. فهو حينئذٍ يكتب كإنسان لا كمسلم أو كمسيحي. وكل ما يُكتب باسم الإنسانية فقط، لا باسم حزب واحدٍ من أحزابها، فإنه لا يكون فيه إلا النفع المحض لكل أجزاءِ الإنسانية. وهذا هو سبيلنا في هذا الردّ الوعر على الأستاذ. فهو، سامحه الله، يدافع ويناضل عن مذهب واحد بالحطّ من شأن مذهب آخر. وأما «الجامعة» فإنه تكسر قلمها ولا تدخل في هذه الطريق التي لايصنع الداخل فيها شيئاً غير ايذاء عواطف فريق من

إخوانه بني الإنسان بصَدْمِ معتقداتهم المجبولة بلحمهم وعظامهم وإثارة التعصب في صدور البسطاءِ والجهلاءِ.

فكلامنا إذاً في هذا الموضوع كلامُ مَن يحكم على الإسلام والمسيحية حكماً مجرداً عن كل شهوةٍ وغرضٍ غير غرض الفضيلة المقدسة. وقد قلنا «الفضيلة» ولم نقل «الحقيقة» لأن الحقيقة هي الله وحده والأديان كلها مستمدة منه سبحانه وتعالى.

وأول ما نقوله في هذا الموضوع أن الأستاذ والمجلة التي تدافع عنه قد التزما قولاً يضمّ كل الضرر بجميع الأديان. فإن هذه المجلة تنادي تارة أن «دين النصارى دين عجائب وغرائب» وتارة أخرى تقول «إن دين الإسلام هو دين العقل إذ كل ما فيه معقول». وآونة تقول «لولا الدين الإسلامي المعقول لما ثبت دين في العالم وسيعود العلم في أوروبا إلى الدين الإسلامي إذ ليس في هذا الدين شيءٌ ينافي العقل». ومن جهة أخرى يقول الأستاذ في رده هنا قولاً شبيهاً بتلك الأقوال. بل إن الأستاذ تجاوز هذه الأقوال في رده الثالث إذ قال في فصل مفرد «إن الإسلام يقدم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض» أي عند مناقضة العقل لظاهر الشرع. وقال في مقدمة هذا الرد إن الإسلام يعوّل في دعوته على العقل «لتنبيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون واستعمال القياس الصحيح والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب وتعاقد الأسباب والمسببات». أما نحن فإننا نرى في هذه الأقوال كلها ضرراً عظيماً للدين بدلاً من الفائدة. ونحن، كمشتغلين

بالفلسفة، نقبلها ونهشُّ لها ولكنا كحريصين على الفضيلة الدينية التي يقوم عليها بناءُ الأديان وبها تُناط فضيلة الشعوب، نأسف لها. ذلك لأن الدين متى صار «عقلياً» لم يعد ديناً بل اصبح علماً. إذ ما هو الدين؟ هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحي ونبوءة ومعجزات وبعث وحشر وثواب وعقاب وكلها غير محسوسة وغير معقولة ولا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدسة. فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله ليقول إن دينه عقلي ينتهي إلى رفع ذلك كله لا محالة. وهذا هو السبب في قسمتنا الإنسان في الجزء التاسع في «الجامعة» إلى عقل وقلب، تلك القسمة التي ردَّ عليها الأستاذ في رده الرابع دون أن يُقنعنا. ولا يمكن أن يوجد في العالم «دين عقلي» إلّا إذا كان ذلك الدين يُثبِتُ بأدلة مبنية على «الامتحان والتجربة والمُشاهَدة» نفس الإنسان الخالدة والآخرةَ وبعثَ الأجساد والثواب والعقاب وعالم الغيب والوحي والحق سبحانه وتعالى. ولذلك كان العقلاءُ من الفلاسفة ورجال الدين في كل ملة ينادون بإبعاد العقل عن الدين. أما عقلاءُ الفلاسفة فلأنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس وذلك للضرر الذي ينشأ من جراءِ هذه المقاومة. وأما رجال الدين فللفرار من برهان العقل الذي يهدم كل شيءٍ لا يقع تحت حسه. وهذا هو السبب في التقاءِ حجة الإسلام الإمام الغزالي وإمام الفلاسفة ابن رشد في هذه المسألة. وإليك بعض ما قاله كل منهما فيها.

قال الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة (الصفحة 44): «ليس ينفك فريق منهم (الفلاسفة) عن خزي في مذهبه وهكذا يفعل الله

بمن ضلَّ عن سبيله وظن أن الأمور الإلهية يستولي على كنهها بنظره وتخيله». وقال في الصفحة 45 مخاطباً الفلاسفة «المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق اللأمور بالبراهين القطعية وإذا ظهر عجزكم ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها». وقال في الصفحة 64 «بمَ تنكرون على من يقول إن النبي يعرف الغيب بتعريف الله عزَّ وجل على سبيل الابتداء. وما ذكرتموه وإن اعترف بإمكانه فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وإنما السبيل فيه أن يُتعرف من الشرع لا من العقل». وقال في الصفحة 86 عن الجنة والثواب «عرفنا ذلك بالشرع وإنما انكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل». فأين هذا القول من قول الأستاذ.

وأما إمام الفلسفة ابن رشد فإنه يقول في الصفحة 125 من كتابه «تهافت التهافت» رداً على قول الغزالي في علم النبيّ الغيبَ وقد تقدم: «الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراكان. وكان ذلك أتمَّ وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني وإن يُدركه الشرع فقط» انتهى بحرفه. فأين هذا القول من قول الأستاذ. وقال ابن رشد في الصفحة 126 يرد على ما قاله الغزالي من أن الفلاسفة يُنكرون المعجزات (أي العجائب والخوارق): «أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يُتعرّض للفحص عنها وتُجعل مسائل فإنها مبادئ الشرائع والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن

سائر مبادئ الشرائع العامة مثل هل الله تعالى موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة. وإنه لا يشك في وجودها وإن كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية. فوجب أن لا يُتعرض للفحص عن المبادئ». فأين هذا القول من قول الأستاذ؟ وفي الصفحة 129 يقول أيضاً «أما ما نسبه (أبو حامد) من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشيءٌ لم تقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد. ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة وأن يقلد فيها. ولا بد من هذا الوضع لها فإن جحدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الإنسان (من حيث الفضيلة) ولذلك وجب قتل الزنادقة. فالذي يجب أن يُقال إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية. فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها ولذلك لا تجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم لأنها مبادئُ تثبيت الشرائع والشرائع مبادئ الفضائل. فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل وأن يقول فيه كما قال تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾. هذه حدود الشرائع وحدود العلماء.

فيتضح من كل ما تقدم من أقوال الإمام الغزالي والفيلسوف ابن رشد أن الإسلام دين فوق العقل كما هو كل دين في العالم.

بل ما لنا وللإمام والفيلسوف، فقد كنا في غنى عن الاستشهاد بهما لو لجأنا إلى القرآن. فإن القرآن الكريم يثبت كل المعجزات (العجائب) التي وردت في الإنجيل ويزيد عليها أيضاً معجزات أخرى كثيرة. فقد جاء في القرآن في سورة آل عمران ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ (45) وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ (46) قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ (47) وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ (48) وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾.

فهذه الآيات الكريمة تثبت كل ما جاء في الإنجيل من المعجزات وتضيف عليها أخرى. فاعتراض الأستاذ على المعجزات النصرانية اعتراض على القرآن. والحقيقة التي لا ريب فيها أن جميع الأديان متشابهة متضامنة في هذه المسألة. ذلك لأن مصدر المعجزات أمر واحد إذا ثبت ثبتت معها الأديان كلها وإذا بطل بطلت وبطلت معها الأديان كلها. وهذا الأمر الواحد هو «تلازم الأسباب والمسببات ضرورةً أو عدم تلازمها ضرورة» كما تقم في فصل الأسباب والمسببات (الصفحة 179) فمن يقول بأن الأسباب والمسببات متلازمة ضرورة أي لايمكن وجود سبب بلا مُسبّب ولا مسبب بلا سبب فإنه يحكم بأن الخوارق الطبيعية محال

وبذلك تبطل المعجزات ويبطل معها حشر الأجساد والعقاب والثواب وغيرها من الأصول. وهذا الأمر يقتضي إقامة الدليل على أن الأشياء تؤثر بعضُها في بعض بفاعلٍ من داخلٍ فيها لا من خارج. ومتى ثبت ذلك فقد تغلب الفلاسفة على المتكلمين واللاهوتيين وانتصر ابن رشد على الغزالي وسقطت المبادئ المِلّية. وتلازُمُ الأسباب والمسببات ضرورةً أمرٌ يثبته العقل. لأنه متى حدث فعل من مادة في مادة أخرى كاحتراق القطن بالنار مثلاً فإن العقل يثبت أن هذا الفعل من نفس النار. وهو يثبت ذلك بالتجربة والامتحان والمشاهدة. وأما الدين فيجيبه بما أجابه الغزالي (الصفحة 182 السطر 4): إن المشاهدة لا تدل على حصول الفعل بالمادة ولكن على حصوله عندها. وإن سبب الفعل من خارجٍ لا من داخل. وعلى ذلك فالدين يجحد حكم العقل في المشاهدة أي يجحد العقلَ، لأنه يجعل الفاعل غير معقول أي يجعله وراء العقل في الغائب لا في الشاهد. وهنا الانفصال العظيم بين أنصار العلم والعقل وأنصار الدين. هنا مفترق الطريق أمامهم. فبراءة الأكْمَهِ [الأعمى] مثلاً لا تكون عند أنصار العقل إلا بسبب داخلي لازم أي بدواءٍ تداوى به عيناه. وهذا هو العلم الطبيعي المبني على البرهان العقلي. وأما أنصار الدين فعندهم إن الله يقدر أن يبرئ الأكمه من غير واسطة أو من غير دواء أو بواسطة خارقة للعادة يخلقها خصوصاً له. فكيف والحالة هذه يجوز القول بأن الإسلام أو النصرانية أو اليهودية دين معقول ما دام أساسها في الغائب لا في الشاهد. ولذلك تجحد جميع الأديان تلازم

الأسباب والمسبّبات ضرورةً، أي إنها تجحد العقل لأن العقل لا يعتقد بالشيء إلا إذا عرف سببه الفاعل فيه كما قال ابن رشد (الصفحة 187 السطر الأخير)، وقد شرحنا هذه المسألة في الرد الأول شرحاً كافياً. فتُراجَع في موضعها.

بقي أن يُقال إن معجزة واحدة أو عشر معجزات لا تشبه مائة معجزة أو ألفاً. فإن هذه المعجزات في النصرانية أكثر منها في الإسلام. فالجواب أن الكثرة أو القلة في هذه المسألة لا يُعتدُّ بها، لأن العمدة على إمكان المعجزة أو عدم إمكانها أي إمكان حدوث شيء بلا سبب لازم ضروري وبلا واسطة أو عدم إمكانه. فمتى جاز حدوث واحدة مهما كنت صغيرة فقد انفتح الباب لجميع المعجزات حتى انقلابُ الكتابِ فرساً وبَوْلِه على بيت الكتب كما ورد في المثل الذي ذكره الإمام الغزالي وقال بإمكانه (الصفحة 182 السطر الأخير).

فجميع الأديان إذاً هي أديان عجائب وغرائب وليس فيها دين عقلي. وهذا شرف لها وفخر عند رجال الدين لا حِطّة. والفلاسفة أنفسهم مضطرون إلى القول بأن «المعجزات هي مبادئ تثبيت الشرائع» كما قال ابن راشد في ما تقدم (الصفحة 292). أي أنها الطريقة التي يثبت بها الله للناس صحة دعوة الداعي ليصدقوه. ولذلك نعتبر أن الدعوة إلى اعتبار الإسلام ديناً عقلياً مضرة جداً للعامة وإن كان الخاصّة لا يحتاجون إليها ولا إلى غيرها. وسبب هذا الضرر تزحلق أقدامهم في أحدور العقل إلى حيث يعلم القارئ. وقد قال رنان إن المنطق والعقل يؤديان إلى الهاوية.

ولكن إذا كان الغرض من الدعوة إلى دين معقول تقليد فريق من النصارى يدعون تلك الدعوة فقد تغير وجه المسألة. فإن هؤلاء الكتاب النصارى (شرقيين وغربيين) يقولون لقومهم مثلاً: ما لنا ولكل هذه الاختلافات التي تقسم البشر نحن لا نعرف غير الإنجيل. وما لنا ولهذه التأويلات في الإنجيل نحن لا نعرف منه غير خطبة المسيح على الجبل المنشورة في الإصحاح الخامس والسادس والسابع من إنجيل متى. فالخطبة على الجبل هي عندنا الديانة المسيحية كلها. وما هو مضمون هذه الخطبة؟ مضمونها ما يلي: «طوبى للمساكين بالروح لأن لهم السعادة. طوبى للأنقياء القلبَ لأنهم قريبون من الله. طوبى لصانعي السلام لأنهم من الله بمنزلة «الابن من الأب». طوبى للذين يضطهدهم الناس من أجل البر والخير فإنهم ينالون السعادة والخلود في نفوس البشر، سمعتم أنه قيل للقدماء لا تقتل وأما أنا فأقول لكم إن كل من يغضب على أحد يكون مستوجب الحكم. فكن مراضياً لخصمك دائماً. وإذا دخلت للصلاة وتذكرت أن لأحدٍ شيئاً عليك فاترك الصلاة حالاً ولا تقربها قبل أن تصالحه. سمعتم أنه قيل للقدماء لا تزنِ وأما أنا فأقول لكم إن كل من ينظر إلى امرأة ويشتهيها في نفسه فقد زنى. سمعتم أن الإنسان يُجزى عينٌ بعين وسنٌ بسن وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر. بل من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر. ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً. ومن سخّرك ميلاً واحداً فاذهب معه اثنين. ومن سألك فأعطه. ومن أراد أن يقترض منك فلا تَرُدّه. سمعتم أنه قيل تحبّ

قريبك وتبغض عدوك وأما أنا فأقول لكم أحبوا أعداءكم. باركوا لاعنيكم. أحسنوا إلى مبغضيكم. وادعوا إلى الله يغفر للذين يسيئون إليكم ويطردونكم. لأنكم إن أحببتم فقط الذين يحبونكم فأي أجر لكم. أليس العَشّارون أيضاً يفعلون كذلك. وإن سلّمتم على إخوتكم فقط الذين يحبونكم فأي أجر لكم. أليس العشارون أيضاً يفعلون هكذا. فكونوا أنتم كاملين اقتداءً «بأبيكم» السماوي مصدر الكمال. ومتى صنعتم صدقة فلا تصوّتوا قُدّامكم بالبوق كما يفعل المراؤون بل لا تتركوا شمالكم تعرف ما تفعله يمينكم. ومتى صلّيتم فلا تكونوا كالمرائين الذين يحبون أن يصلوا قائمين في المجامع وفي زوايا الشوارع. ولا تكرروا الكلام باطلاً كالأمم الذين يظنون أنه بكثرة كلامهم يُستجاب لهم فإن الله يعلم ما تحتاجون إليه قبل أن تسألوه. وصلّوا هكذا «أبانا» الذي في السموات إلخ. - فإنه إن غفرتم للناس زلاتهم يغفر لكم أيضاً «أبوكم» السماوي وإن لم تغفروا للناس زلاتهم فهو لا يغفر لكم. ومتى صُمتُم فلا تكونوا عابسين كالمرائين فإنهم يُغيّرون وجوههم لكي يظهروا للناس صائمين. وأما أنتم فمتى صمتم فادهنوا رؤوسكم واغسلوا وجوهكم، لا تكتنزوا لكم كنوزاً على الأرض فإن كل شيء فانٍ فيها. ولكن اطلبوا كنوز السماء. لا يقدر أحد أن يخدم رَبّين: اللهَ والمالَ. لذلك أقول لكم لا تهتموا لحياتكم بما تأكلون ولا بما تلبسون فإن طيور السماء لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع ومع ذلك «فالأب» السماوي يقوتها. أفلستم أنتم أفضل منها. ولماذا تهتمون باللباس. تأملوا زنابق الحقل كيف تنمو مع

أنها لا تتعب ولا تغزل. فإن سليمان نفسه في كل مجده لم يلبس كواحدة منها. ولكن إذا كان عشب الحقل الذي يوجد اليوم ويُطرح غداً في التنور يُلبسه الله هكذا فكيف بالإنسان الذي هو أفضل مخلوقات الله. «فأبوكم» السماوي يعلم أنكم تحتاجون إلى هذه كلها وهو يعطيكم إياها. ولكن عليكم أولاً أن تطلبوا الخير والفضيلة والبر وتلك كلها تُزاد لكم، لا تدينوا لكي تُدانوا. لأنكم بالكيل الذي به تكيلون يُكال لكم. ولماذا أيها المرائي تنظر القذى الذي في عين قريبك ولا تنظر الخشبة التي في عينك. أخرجْ أولاً الخشبة من عينك وحينئذٍ تبصر جيداً فتستطيع بكل سهولة أن تخرج القذى من عين أخيك. أما أنتم فاصنعوا بالناس ما تريدون أن يُصنَع بكم. ولا تطرحوا دُرَرَكم أمام الخنازير لئلا تدوسها بأرجلها وتلتفت فتمزقكم».

وبعد أن يقول رنان مثلاً ذلك، يصيح في كتابه «تاريخ المسيح» بأعلى صوته: «هذه هي الديانة الأبدية. وإذا كان في الأجرام السماوية أجرام مأهولة فإن ديانتهم لا تكون أرقى منها مهما بلغوا من الارتقاء في سلم الكمال». ويصيح شاتوبريان(*) في كتابه «روح المسيحية» ليقيم الدليل على ألوهيتها «هل يمكن أن يصدر من البشر الضعفاء كمال كهذا الكمال» ـ فإذا كان الأستاذ يدعو هذه الدعوة إلى دين أدبي معقول إذ ليس فيه معجزة ولا سيف ولا نار بل كله إخاء عام ومحبة مطلقة لجميع بني الإنسان حتى الأعداء، فنحن

(*) François de Chateaubriand (1768 - 1848).

نوافقه كل الموافقة. ولكن ذلك يقتضي الاعتماد على صفحتين أو ثلاث من الكتاب وعدم الالتفات إلى ما بقي. ونحن نعلم أن إخواننا المسلمين ليسوا بأقل حرصاً على قرآنهم من إخواننا المسيحيين على إنجيلهم. فكما أن رجال الدين من المسيحيين، خصوصاً المتعصبين منهم، ينكرون على أصحاب هذه الدعوة دعوتهم إلى بضع صفحات فقط واعتبار ما بقي وجوده وعدمه سيّان، فكذلك ينكر رجال الدين الإسلامي هذا التخصيص أشد إنكار. ولذلك نقول إن الدين المعقول لم يوجد بعد إلا عند القائلين بمثل هذا التخصيص وهم من أنصار الفضيلة في الأرض لا من أنصار الديانات.

بقيت هنالك مسألة واحدة. وهي أن يكون غرض الأستاذ من قرنه العقل دائماً بالدين في كل ما يكتبه رغبته في إبطال ما يعتقده البسطاءُ من كرامات الأولياء. وهذا الاعتقاد شائع في النصرانية والإسلام. ولا فرق بينهما سوى أن المسلمين يسمون الخوارق «كرامات» والنصارى يسمونها «عجائب» ونحن سنذكر رأينا في ذلك في الباب الرابع في هذا الكتاب. أما الآن فنقول إنه ما دام أساس كل الأديان اعتبار الفاعل في المواد خارجاً عنها (أي في الغائب لا في الشاهد) فإن الباب يبقى مفتوحاً لكل قول. ومتى جاء كاهن مسيحي أو شيخ مسلم من أبسط الكهنة والشيوخ أو أجهلهم وأخذ يثبت أن للأولياء أو القديسين كرامات في حياتهم وبعد موتهم مؤيداً قوله بأن الله عزَّ وجل يصنع الكرامات بواسطتهم أو بشفاعتهم، فإن هذا الرجل البسيط القلب والإيمان يكون ذا

حق في قوله هذا ما دامت الأديان تعتبر أن أفعال المواد ناشئة من أسباب في الغائب أي خارجاً عن دائرة العقل والحس. ذلك لأنّ الله قادر على كل شيء وقد صنع بلا واسطة ولا سبب معجزات وكرامات كثيرة في الماضي فما المانع من أن يصنع مثلها الآن. وإن اعتُرض على هذا الرجل البسيط بأن تلك الكرامات والمعجزات كانت خاصة بالأنبياء فقط فإنه يجيب ولا شك أن الله أشد رأفة بالبشر من أن يتركهم بلا هُداة ولا مرشدين، فكما أن الأنبياء كانوا بين الشعوب وبين الخالق فإن الأولياء والقديسين يكونون واسطة بين شعوبهم وبين نبيهم ويرجونه بأن يتوسط لدى الله بأن يفعل كذا ولا يفعل كذا من أجلهم. وكل اعتراض يعترض به الفيلسوف على هذا الاعتقاد باطل ما دام أساسه أن الله قد يصنع ما يشاء حينما يشاء بلا سبب ولا واسطة لازمة وضرورية. ولا يُبطِل ذلك الاعتقاد شيء إلا إنكار هذه المقدرة. وهنا عقبة العقبات التي يبذل رجال الدين المخلصون دماءهم ونفوسهم في سبيلها.

وبما أننا وصلنا في التصريح في هذا الفصل إلى هذا الحد فقد وجب علينا أن نذكر كل ما بقي. فنقول إنه ربما كان الغرض من القول بأن النصرانية دين عجائب وغرائب وأن الإسلام دين العقل، الإشارة إلى مسألة التثليث في الأقانيم ومسألة بنوة المسيح لله. فإذا كان هذا الظن في محله فهو جدير بأن لا يُقابَل إلا بالابتسام. لأننا نعلم أن العقلاء من إخواننا المسلمين قد عرفوا أن مسألة

التثليث ليست سوى مسألة شعرية تصورية. وأي نصراني جاهل يقول اليوم أن الله ثلاثة. بل هم يشبهون الألوهية بالنور وما فيه من التثليث: أي ذاته وحرارته وضياءه. ولا ننكر أن هذا التشبيه يخالف مذهب الفلاسفة لأنه يقتضي أن يكون في (الواحد الأحد) كثرة. ولكن ما العمل، فإنه كلما أُريد تعيين صفات للخالق جاءت الكثرة ـ تلك الكثرة التي صَعَقَ بها الغزالي فلاسفة العرب. ولذلك كان المعتزلة وهؤلاء الفلاسفة ينفون الصفات عن الخالق، أي استحالة إثبات «العلم والقدرة والإرادة» له، ويقولون إن هذه الأسماء التي وردت شرعاً لا يجوز إطلاقها لغةً لأنها لا يجوز إثبات صفة للمبدأ الأول (الخالق) زائدة على ذاته. ذلك لأن هذه الصفات معلولة، فإذا أُثبِتت له وهو واجب (أي غير معلول) زِيْدَ على ذاته شيء معلول من خارج ذاته فصارت فيه كثرة ولم يعد واحداً. ومتى صحَّ هذا فقد نُفي التوحيد عن كل أمة وكل ملة ولزمهنّ الشِّرْك جميعاً لأنهنَّ جميعهنَّ يُثبِتْنَ للخالق صفات عديدة متناقضة. فالخلاف الأساسي إذاً هو على نفي الصفات أو إثباتها فلا فرق بعد ذلك بينهم قطعياً إذ قال بعضهم روح الله وكلمته وقال بعضهم يمينه وعرشه وكلامه أو غير ذلك. ذلك أن كل هذه الصفات مجازية تصورية وهي ضرورية لعامة الناس الذين لا يفهمون الدين إلا من قبيل التخييل كما قال ابن رشد (الصفحة 207 السطر 15) ولأن اللغة البشرية لغة قاصرة. فمسألة التثليث إذاً ليست إلا مسألة شعرية تصورية من هذا القبيل. وقد شهد بذلك كثيرون من إخواننا المسلمين منهم كاتب فاضل كتب في مجلة

الموسوعات منذ بضع سنين قولاً نقلناه في الجزء الثاني عشر من السنة الأولى الصفحة 215 العمود الثاني، وهذا نصه: «النصراني يقول بالآب والإبن والروح القُدُس وإن كان لا يرى في الحقيقة غير إله واحد».

هذا ما يُقال في مسألة التثليث وبه تزول عقبة من بين عقلاء الفريقين. بقيت العقبة الأخرى وهي بنوة المسيح لله.

ولو لم تكن «الجامعة» قد نشرت في هذا العام كتاب «تاريخ المسيح» بقلم الفيلسوف رنان للزمنا أن نسهب في هذا الموضوع. أما وقد نشرنا هذا التاريخ وعرفنا صداه بين المسلمين والمسيحيين في الشرق والغرب فقد صار الكلام عن بَنَوية المسيح لله من قبيل تحصيل الحاصل وصارت مجادلة تلك المجلة فيه من قبيل الرغبة في حفظه بالرغم من أصحابه لأنه رأسمال مفيد. وحقيقة المسألة إن الإنجيل يسمي البشر «أبناء الله» كما يسميهم القرآن «عباد الله» على سبيل الاصطلاح. وإذا وجد اعتراض على تسمية «أبناء الله» التي وردت ألف مرة في الإنجيل «فعباد الله» لا تسلم من الاعتراض أيضاً. ذلك أن الإنسان لا يريد أن يكون عبداً لأحد. وإذا كان الله قد خلقه ليجعله عبداً له فقد ظلمه. أجل إن الإنسان الذي يحمل في داخله روح الله من حقه أن يطلب أن لا يكون عبداً بل حراً . ومن ذلك يظهر أن كل تسمية لا تسلم من الاعتراض. وأن هذه الاصطلاحات يجب التسليم بها كما هي لأنها لا تخرج عن كونها اصطلاحات. «فأبناء الله» إذاً لا يُقصد بها غير المعنى

المجازي. وكل إنسان صالح فيه روح الله يكون من هؤلاء الأبناء. وهم يعتبرون أن أكبر هؤلاء الأبناء ذلك الابن الذي اجتمع فيه من روح الله ما لم يجتمع في سواه وهو الذي تنحني له اليوم تيجان القياصرة والملوك والرؤساء في جميع انتظار العالم. وما عدا هذا فالقرآن يشهد للمسيح أنه روح الله فهل نترك هذه الشهادة ونتمسك بتسميةٍ عامية مجازية تأييداً لحجتنا وإبقاءً للنّفار والنزاع. إذن فكل مسلم عاقل يعرف في هذا الزمان أن اعتقاد عقلاء النصارى بالمسيح موافق لشهادة القرآن له وأن البشر أو رؤساءهم هم الذين بنوا على التسميات العامية المجازية أقاويل يقصدون بها إبعاد الطوائف بعضها عن بعض من أجل مصالحهم وأهوائهم ولو أدت إلى مناقضة كتبهم المقدسة.

فمن كل ما تقدم تتضح ثلاثة أمور:

1 ـ إن القول بأنّ الدين دين عقل، قولٌ مناقض لكل دين وكل عقل. لأن العقل مبني على المحسوسات ولا يعرف نواميس غير نواميسها والدين مبني على الغيب.

2 ـ إن الخلاف بين المسلمين والنصارى بشأن التوحيد والتثليث ولاهوت المسيح خلاف مقطوع لدى عقلائهم لأن الفريقين متفقان على الحقيقة المؤيدة بكتابيهما. ولا يروّج هذا الخلاف منهم أحد إلا من كان له مصلحة خصوصية في تزويجه.

3 ـ إن تنافس الأديان وتفاضلها يجب أن يكون مبنياً على ما

فيها من الآداب والفضائل لأن هذه هي أساس الشرائع والأديان. وفيما عدا هذه الفضائل والآداب فجميع الأديان متشابهة لأن مبادئها وأصولها مشتركة وهي غير معقولة.

إذن فكما أن الخوارق من أصول الدين المسيحي فهي أيضاً من أصول الدين الإسلامي ولولاها لهَدَم العقلُ الحسّي المادي هذين الدينين معاً.

اعتقاد الأستاذ بالمسيح. مناقضة هذا الاعتقاد للنتيجة التي تخرج من درس عصر المسيح.

مدنية اليهود يومئذ. الخطبة على الجبل هي كل شيء وهي أوضح على الفصل بين الدنيا والدين.

سبب احتياج العالم القديم إليها. الوسط المسيحي مخالف للوسط الإسلامي ولذلك اختلفت الشريعتان، نتيجة ذلك.

الأمر الثاني ترك الدنيا ـ وهنا نصل إلى الأمر الثاني وهو ترك الدنيا. فنبدأ فيه بقول متعلق بالبحث السابق. وهو قول الأستاذ في آخر رده عن اعتقاده بالمسيح «إنّا نعتقد إن المسيح روح الله وكلمته ورسوله إلى بني إسرائيل. بُعث مصدقاً لما بين يديه من التوراة وجاءهم من الدين بما فيه هدى لهم ورشاد في شؤون معاشهم ومعادهم ولم يطالبهم بتعطيل قوة من قواهم التي وهبهم الله تعالى إياها، بل طالبهم بشكر الله تعالى عليها».. ثم قال ما معناه أن كل ما صحّ عند الأستاذ عن المسيح لا يخالف هذا الاعتقاد وإذا صحّ

عن المسيح شيء يخالفه فالأستاذ يؤوله حتى يرجع معناه إلى ذلك الاعتقاد وإن لم يمكن هذا التأويل لم يعتدّ به إذ «لا علم له إلا ما علم».

فنحن والحق يُقال قرأنا هذا الكلام بدهشة. لأننا علمنا منه أن الأستاذ عدل عن طريقة «العقل» التي ينادي بها، فهل من الإنصاف أن ننادي بالعقل ما دمنا متفقين معه في شيء وننبذه ظهرياً متى خالفنا في شيءٍ. ولنبحث في الأمور التي يعلمنا إياها العقل في هذه المسألة.

للأمة اليهودية مؤرخون وللأمة الرومانية مؤرخون. وقد كتب هؤلاء المؤرخون تاريخ العصر الذي عاش فيه المسيح ونخص منهم يوسيفوس الإسرائيلي. ويؤخذ من كل كتاباتهم التي لا تزال بين أيدينا إلى اليوم، أن اليهود كانوا في ذلك العصر أمة متمدنة عظيمة خاضعة للرومانيين الذين سلبوها حريتها. وقد كانت الأمة اليهودية تعبد الله تعالى لأنها أول أمة قالت بالوحدانية. وكان فيها في ذلك االعصر علماء وفلاسفة أجلاء منهم الفيلسوف هلل أكبرهم وأعظمهم وشماي وفيلون الاسكندري وعمالائيل الذي كان معاصراً للمسيح. وكل مؤلفات هؤلاء الفلاسفة غاية في الأدب والحكمة والعلم. ولا يزال علماء العالم يعتمدون عليها إلى الآن. أما من حيث الاجتماع فقد كان لهذه الأمة شرائع عديدة ونظامات ومحاكم ومجامع ومعابد ورؤساء وجند. وأما من حيث المدنية فقد أنشأ الملك هيرودوتس الكبير، وكبير كهانها

هركان في عاصمتها أورشليم وضواحيها - من الآثار الفخيمة والقصور والأبنية والتماثيل ما جعلها غاية في الرونق والجمال. وحسبنا أن نذكر هيكلها العظيم هيكل سليمان الذي لم يكن له شبيه في العالم.

هذه لمحة من مدنية اليهود حين ظهور المسيح في أوروشليم. فماذا كان ينقص هذه الأمة ليجوز للأستاذ أن يقول عنها أن المسيح أرسل «ليهديها في شؤون معاشها. ويعلمها شكر الله تعالى». هذا قول قاله الأستاذ من دون أن ينظر إلى تاريخ اليهود في ذلك العصر. لأنه لو ذكر مدنية اليهود يومئذ ومعابدهم التي كانت منتشرة في جميع جهات فلسطين يعبدون الله تعالى فيها ولا يزال يزورها علماء أوروبا إلى اليوم، لمحا ولا شك قوله «تعليم أمور المعاش وشكر الله». ولكن الأستاذ لم يرجع إلى العقل في هذه المسألة، أي إلى المشاهدة العيانية في جميع التواريخ التي بين الأيدي اليوم وهي غير مسيحية.

والصحيح الذي لا جدال فيه أن الدعوة المسيحية لم تتغلب على كل ما كان في سبيلها من العثرات اليهودية والرومانية وغيرها إلا بمبادئ «الخطبة على الجبل» التي تقدم ذكرها، فهذه الخطبة هي التي غلّبت المسيحية على ما سواها من المبادئ لأنها كانت أرقى منها كلها. وقد قال ابن رشد (الصفحة 53) إن الأفضل يُنسخ بما هو أفضل منه وأن هذا هو السبب في دخول حكماء الرومان فيها.

وإذا كان الأستاذ يرى في تلك اللخطبة «تعطيل قوى الإنسان» كما قال، ويعيّر مبادئها بترك الدنيا فله الحق في أن يعتقد ذلك لأن لكل إنسان رأياً ومذهباً في الأمور. ولكنا نؤكد لفضيلته أن الفلاسفة الملحدين حتى أعداء الدين المسيحي نفسه يقولون: إنه ما أقام الديانة المسيحية في الأرض سيف ولا ديوان تفتيش ولا دول وإنما الذي أقامها تلك المبادئ البسيطة التي هي صورة للكمال الذي يجب على البشر أن يجتهدوا لرفع نفوسهم إليه.

وهنا نذكر له قولاً للفيلسوف رنان في هذا الموضوع: فقد كان هذا الفيلسوف يفصّل ما قام بعد صلب المسيح بين الرسل (الحواريين) من التنازع والتزاحم على الرئاسة وغيرها. ولم يكن الإنجيل قد كُتب ولا نُشر بعد. فترك رنان بولس وبطرس يتزاحمان على أمور جزئية وقال: بينما كانوا يهتمون بهذه الصغائر كان واحد منهم يحمل في جيبه ثلاثة أوراق فيها مستقبل العالم ومستقبل الديانة المسيحية. وهذه الأوراق هي الخطبة على الجبل ولولاها لما قامت للمسيحية قائمة.

إذن، فما هو السبب الذي يجعل الاستاذ يعتقد بنقص هذه المبادئ التي كل كلمة فيها تدل على الكمال ويرى أنها «تعطل» قوى الإنسان.

السبب بسيط جداً، وهو أن الأستاذ لا يريد أن يرى دنيا من غير دين ولا ديناً من غير دنيا.

بل يجب عنده الجَمْع بين الدنيا والدين.

وهنا نقطة الانفصال الكبرى بين الإسلام والمسيحية.

فإن الخطبة على الجبل تزهّد الإنسان في الدنيا وتجعله يتركها لأصحابها. إذ من هو الرجل المسيحي؟ الرجل المسيحي هو الذي لا يقتني ذهباً ولا فضة ولا يكتنز شيئاً. هو الذي لا يخاصم أحداً لأنه يفعل بالناس ما يريد أن يُفعل به وإذا خاصمه أحد لم يقاوم الشر بمثله بل إذا ضُرب على خدٍ أدار الخدَّ الآخر. هو الذي لا يهتم بعمله ولا بأكله ولاشرابه ولا لباسه لأن الله يعتني به كما يعتني بنبات الحقل وطيور السماء. هو الذي لا يهمه أمر الحاكم لأنه يعلم أن السعادة مُحالٌ في هذه الدنيا ولذلك يقبل أي حاكم كان ولو كان رومانياً وثنياً (كما كان قيصر) وسبب ذلك أنه ينتظر السعادة والحرية والحق في الآخرة لا في هذا العالم. ـ فهل يجوز للأستاذ بعد هذا البيان أن يقول إن الديانة المسيحية لم تفصل بين الدين والدنيا (كما قال في رده) وأن كلمة «أعطوا ما لقيصر لقيصر» لا تدلّ على هذا الفصل (الصفحة 233 و260) كلا لم يعد يجوز له ذلك بعد مطالعة الخطبة على الجبل. لأن اعتراضه الكبير هنا على الديانة المسيحية إنما هو قائم بأنها تجعل الإنسان يترك الدنيا وتعطّل قواه. فمسألة الفصل إذاً قد تقرَّرت هنا تقريراً لا اعتراض بعده. فليستخرج الأستاذ بعد هذا القول النتيجة اللازمة.

أما نحن فيجب علينا أن نستخرج هذه النتيجة للقارئ أيضاً. فنقول إن النتيجة التي تخرج من تلك المقدمات هي أن الديانة المسيحية حفظت نفسها وحفظت المدنية وسهلت التساهل والتسامح

في الأرض بين العناصر المختلفة بهذا الترك الذي يعيّرها الأستاذ به أي بهذا الفصل بين الدين والدنيا. ولم يكن ذلك عن قصد من الشارع بل عن طبيعة الزمان الذي عاش فيه. وإليك البيان.

كان اليهود في زمن المسيح خاضعين للسلطة الرومانية في روما كما تقدم. وكان الاضطراب في بلادهم شبيهاً باضطراب إرلندا اليوم تحت اكناف إنكلترا. وقد كان رؤساء الدين اليهودي ينتظرون مجيء المسيح الذي تدل كتبهم عليه أي مجيء الملك الذي يجمع كلمتهم ويحرر أمتهم من نير روما ويبسط سلطتهم على جميع الأمم. فقبل قيام المعلم الناصري الجليل قام كثيرون من اليهود للثورة على الرومانيين. منهم يهوذا الغولونيتي الذي قام يحرض بني وطنه على الامتناع من دفع الجزية إلى الرومانيين حين الشروع في إحصاء النفوس لأن دفع الجزية دليل على ذلّ الدافع وخضوعه. وشعب الله (أي اليهود) يجب أن يختار الموت على الذل. ومنهم قوم يسمونهم القتلة وهم الذين يهجمون على كل من يخالف الشريعة اليهودية أمامهم ويقتلونه. أما حاكم أورشليم الروماني فقد كان يقبض على كل يهودي ثائر ويقتله عقاباً له. وقد لقي يهوذا الغولونيتي حتفه لهذا السبب.

وكان مجيء السيد المسيح بعد يهوذا الغولونيتي هذا بمدة قصيرة. فإلى أي أمر يدعو حينئذ؟ أيدعو إلى تدبير الدنيا وإصلاح شؤونها. ولكن ما هو تدبير الدنيا وإصلاح شؤونها؟ هو قبل كل شيء طلب الاستقلال والحرية أي خلع نير قصير الروماني. وبالتالي يكون ذلك الطلب بمثابة حروب دموية تُشهر لتحرير الأمة

اليهودية. ولكن السنن الطبيعية الإلهية لم تكن تسمح يومئذ بهذا الفعل. لأن الضعيف لا يغلب القوي. وقد جرَّب اليهود بعد صلب المسيح بمدة وجيزة طلب الاستقلال والحرية فأدى ذلك إلى حصر الرومانيين مدينتهم وفتحها بالقوة وخرابها وتشتيت اليهود في أقطار الأرض. ولذلك كان المسيح يقول لهم «أعطوا ما لقيصر لقيصر» ودعونا منه فإن الإصلاح الذي نحتاج إليه إنما هو في داخل نفوسنا لا خارجاً عنها. ومع ذلك فهَبْ أن المسيح استطاع يومئذ خلع نير قيصر فما النفع من ذلك؟ هل يبطل به الفساد الذي كان في أحشاء الأمة وفي الأرض كلها؟ كلا لأن مصدر الفساد نفوس البشر لا السياسة. وهو لم يُرسَل من العناية الإلهية إلى الأرض لنصرة حزب من البشر على حزب ولا مساعدة جنس على جنس ولا تقوية شعب لإضعاف شعب. بل أنه أُرسل إلى البشر كافة لهدم الفساد ورسم صورة للكمال الأدبي أمامهم. وبذلك كان كأنه حارب قيصر وخلع نيره. أي أنه خلع نير القوة والوثنية ووضع مكانه نير الكمال الروحي. وهذا النير كسر بعد ذلك قيصر لأن قيصر نفسه عاد إليه ووضعه على عنقه، أي دخل في الديانة المسيحية. وبذلك كان انتصار المسيح عليه عظيماً جداً. وهذا الانتصار تمَّ بوسائط سلمية لم تُسفك فيها نقطة دماء التلامذة الذين كانوا يدعون إلى مذهبهم. فكأن مبادئ المسيح السلمية صنعت وحدها بلا حرب ولا قتال أضعاف ما كانت تريد الأمة اليهودية صنعه بالسلاح ألف مرة. فإن الأمة اليهودية لم تكن تطلب غير طرد الرومانيين من فلسطين، وأما مبادئ المسيح فإنها

جعلت الرومانيين وعاصمتهم رومة سيدة العالم ـ خَدَمَةً (كما هم اليوم أيضاً) لأورشليم عاصمة المسيحية.

ونحن نؤكد للأستاذ أن المسيح لو اقتصر على دعوة اليهود إلى تعليمهم «شؤون معاشهم وشكر الله» كما قال فضيلته، وَتَرَكَ المهمة التي أرسلته العناية الإلهية من أجلها لما كان انتصر الانتصار الذي ذكرناه. وإنما كان انتصاره بمبادئ الخطبة على الجبل. بمبادئ الترك التي كان العالم يومئذ في حاجة إليها.

ولكن ما الذي كان يحوج العالم يومئذ إلى هذه المبادئ؟ ولماذا كانت هذه المبادئ ناقصة في العالم؟ الجواب إن العالم كان قد شاخ بمدنيته وأديانه القديمة. فإن الرذائل والشرور والشهوات كانت في رومة سيدة العالم الوثنية، قائمة قاعدة. ولسنا نقول إن الشرور التي تحدث الآن في العواصم الأوروبية الكبرى أخف من تلك الشرور، ولكن في العواصم الكبرى في هذا الزمان بإزاء الشرور والرذائل حسنات وفضائل ظاهرة كالشمس. فكأنَّ كفتي المدنية والهمجية متوازنتان اليوم ولذلك تثبت المدنية. أما الأديان فإنها كانت تزيد شرور هذه المدنية. ذلك أن الأمة الرومانية ارتقت في العلم والأدب والفلسفة والسياسة ارتقاءً عظيماً فصارت بحكم الطبع والضرورة معرضةً عن دينها الوثني القديم. وقد زاد الكهان في الطين بلة أنهم ضيقوا حلقة الدين على الأمة ووقفوا به عند حدود لا يتعداها فوقعت الأمة بين نارين: إما كسر نير الدين الوثني القديم لأن النفوس لم

تعد تقبله ولا العقول تصدقه وإما البقاء في قيوده. والأمة الرومانية ذات النفس القوية التي تسلطت على العالم لم تُخلق لتبقى مقيدة بقيود الاعتقاد بجوبتير وديانا وغيرهما. وكانت الشعوب كلها قد تعبت من الحروب والفتن والاضطرابات وهبَّ على العالم نسيم جديد من علماء اليونان في بلاد اليونان والاسكندرية (مصر)، فزاد هذا الأمر الأديان ضعفاً والناس شكاً فيها. وصارت العبادات المادية أي عبادة المحسوسات مما لا يُعتدّ به. ـ فماذا كان يُنهِض هذا العالم القديم؟ وبماذا يجب أن يُدعى لتجدد حياته. هل يجب أن يُقال له «افتح البلاد واستعمرها ونظّمها؟ كلا لأن نصف مصائبه كانت من الحروب والفتن والاستعمار الروماني. هل يُقال له اجمع الثروة والكنز المال وكل واشرب وتمتع بخيرات الدنيا؟ كلا لأن كل مصائبه كانت من مبالغته في التمتع بملاذه وشهواته. هل يقال له إدرس العلوم والفنون واكتب وألّف وتفلسف؟ كلا فإن كل هذه بلغت قبل ذلك عند اليونان والرومان مبلغاً لم يسبقهم إليه أحد قبلهم ولا ساواهم فيه أحد بعدهم قبل هذا العصر. ـ وإنما كان يجب أن يقال له ما قيل له. يجب أن يقال لأهله إنكم قد جربتم في مدنيتكم إطلاق النفس في ميدان الثروة والغنى والشهوات. فبنيتم الممالك الواسعة. وجمعتم الكنوز. وحشدتم الجنود. وقيدتم العلوم. ورقيتم الفنون. وتمتعتم بكل خيرات الأرض. فهل أدى كل ذلك إلى راحة نفوسكم وسعادتكم. هل أنتم مستريحو الضمائر الآن. إذا كنتم مستريحي الضمائر فلماذا هذا الاضطراب والتعب والكلال من الحياة البادي في وجوهكم.

هل أصلحتم بذلك شؤون أممكم فاستأصلتم الشقاء والرذيلة منها؟ إذا كان ذلك صحيحاً فما هذه الفظائع الهائلة في هيئتكم الاجتماعية. ألا فاعلموا أن كل هذا لا يجدي نفعاً للإنسان الذي يجب أن يعيش في الخير والصلاح في هذه الحياة، بل مَثَلُ الثروة مَثَلَ الماء المالح كلما شربت منه ازددت عطشاً. وهي مما يفسد الأدب والفضيلة لا مما يصلحهما. وإنَّ لُبْس العباءة وأكلة خبز ناشف مبلول بماءٍ مع راحة ضمير الإنسان وهدوء نفسه وتمتعها بالصلاح لأحب من كل هذه الثروة الفانية وفخفختها الباطلة ورذائلها الفظيعة. إذاً فاتركوا الدنيا. اطلبوا الصلاح قبلها. اكتفوا من كل هذه الخزعبلات الدينية والعبادات المادية بعبادة الله بالحق والروح. ولتكن نفوسكم قوية قوة تقدر على احتمال كل مصائب الحياة دون أن تتأثر منها. ذلك لأنكم لستم من أبناء هذه الأرض بل أنتم ضيوف فيها والسماءُ وطنكم الحقيقي. فاعملوا عمل الضيوف. لا تهتموا لشيء هنا غير الحق والبر. لا تقتنوا ذهباً ولا فضة ولا تسألوا عن أكلكم وشربكم ولباسكم فإن الله يهتم بكم. ومن لطمكم على خد فأديروا له الخد الثاني لأن الشر لا يُخمد بالشر ومن أخذ بالسيف فبالسيف يؤخذ. فضلاً عن أن لا طِمَكم لا يهينكم بلطمه وإنما يهين نفسه إذ يظهر شراسته وسوء أدبه. وكونوا دائماً في انتظار الساعة الحلوة التي تنطلق فيها نفوسكم إلى الآخرة وطنكم الحقيقي حيث تنالون الحرية الحقيقية والراحة الحقيقية.

هذا هو معنى ترك الدنيا في الديانة المسيحية. وبعبارة أخرى نقول إنه روح أدبي يقوّي الإنسان ويجعله يتنازل عن حقوقه لأخيه

الإنسان طلباً للخير والسلام في الأرض. فكأنَّ هذه الديانة تجربة جديدة أراد الله أن تجربها الإنسانية طلباً للسعادة والراحة من جهة «التّرك» بعد أن استحال عليها إدراكها من جهة «الطلب». وهذا سبب إقبال العالم عليها يومئذٍ بعد شبعه من المدنية القديمة المبنية على طلب الثروة والخيرات الأرضية والتمتع بها تمتع الخنازير. وإذا كان هذا ما يسميه الأستاذ تعطيلاً لقوى النفس فما أحسن هذا التعطيل الذي جدد حياة العالم وقوّى روحه وأمله في العدالة الإلهية بعد أن كان مشرفاً على الفناء والانحلال.

هذا ما يعملنا العقل إياه استناداً إلى التاريخ ومن غير دخل في المسائل الدينية. فالقارئ يرى في ما تقدم أن المسيح لم يقم ليهدي بني إسرائيل في «شؤون معاشهم» ولا «ليعلمهم شكر الله» كما قال الأستاذ، بل قام لأمر آخر لأن بني إسرائيل كانوا على هدى في هاتين المسألتين قبل المسيح بقرون وأجيال.

والآن بعد تصويرنا الوسط الذي ظهرت فيه الشريعة المسيحية يجب علينا تصوير الوسط الذي ظهرت فيه الشريعة الإسلامية. فلننتقلْ من أورشليم إلى مكة. من عاصمة النور المسيحي إلى عاصمة النور الإسلامي.

كيف كانت حالة الأمة الإسلامية قبل ظهور الإسلام.

كانت على خلاف حالة اليهود حين ظهور المسيحية. أي إن العرب كانوا في الطفولية واليهود كانوا في الشيخوخة. ولذلك كان الإسلام بدء قيام أمة عظيمة والمسيحية بدء سقوط أمة عظيمة.

فالعرب كانوا في شبه جزيرة العرب وما حواليها قبائل متفرقة وقد تخللتها الحضارة. ولكن روح البداوة كان غالباً عليهم. وكانت الممالك حولهم - كالأحباش والروم والفرس - تضغط عليهم تارة وتهادنهم أخرى فكان ذلك باعثاً على اتجاههم نحو الوحدة لاتفاق مصلحتهم. وكانت أرضهم تكاد تضيق بهم لقحلها وجفافها خلافاً لأراضي الشام الخصيبة التي كانت قريبة منهم وكانوا يزورونها. فصار من الضروري افتكارهم بطلب أرض غير أرضهم. وكانت الدول التي حولهم - الروم والفرس والأحباش - قد صارت إلى الهرم بإضعافها بعضُها بعضاً بالحروب واستسلامها إلى الشهوات والأهواء وانقسامها في مسائلها الدينية العقيمة أشد انقسام. فكأنَّ الله أراد أن يتهدد هذه الدول بالفناء والاضمحلال كما اضمحلّت رومه الوثنية القديمة لخروجهنّ عن المبادئ التي تقدم ذكرها ورجوعهن إلى أحوال كأحوالها. فسأل من يكون ذلك السيف المتهدد؟ فأجابه بصوت من قفار بلاد العرب: هأنذا. فانضمت يومئذٍ القبائل تحت لواءٍ واحد لتدافع عن نفسها وتقوم بالمهمة العظيمة التي اختارتها العناية الإلهية لها. وقد وضعت العناية في مقدمتها شارع الإسلام العظيم، الذي ننحني هنا أمامه باحترامٍ ملءَ الصميم. ذلك الأمي اليتيم، المصطفى لهذا الأمر الجسيم. والذي ضعضع عروش الأكاسرة والقياصر بسيفٍ وكلمة. وهي: «الله أكبر من لاتَ وعزّى وكل نبي ورسول وكليم» فتحتّم إذاً أن تكون شريعة هذه الأمة الجديدة شريعة هجومية لا دفاعية. أي أن مبادئ ترك الدنيا لا تجديها هنا نفعاً لأن المقصود

فتح الدنيا والاستيلاءُ عليها لإقامة الحق فيها لا تركها. ولذلك وجب يومئذ أن تكون الدنيا مقرونة بالدين والدين بالدنيا. ولولا ذلك لما حدث شيءٌ، كما أنه لولا «الترك» في النصرانية لما حدث شيءٌ أيضاً.

هذه هي صورة الإسلام وصورة المسيحية مصوّرتان بقلم الإنصاف. أي بقلم من يخلع رداءَ الأحزاب ليتكلم بينهنَّ كإنسان لا كواحد منتمٍ إلى حزب منهن. فإذا حُسِب قَرْنُ الدين بالدنيا ضرورياً ولازماً في وقته فإن تَرْك الدنيا كان لازماً في وقته أيضاً. وهكذا يكون الأمران في زمنهما فضيلة خرج منها فضائل سامية مدّنت الشرق والعالم وجلت عنهما الوثنية القديمة والهمجية القديمة.

فبعد هذا البيان هل يجوز لفضيلة الأستاذ أن يقول إن مبادئ ترك الدنيا «الموجودة الآن في الإنجيل» تعطل قوى الإنسان وإنها مخالفة لإرادة الله. ثم ألا يجب التصريح بعد كل ما تقدم أن «مبادئَ التَرك» هذه تؤدي إلى تساهل غريب بين الناس لأنها لا تهتمُّ بشيءٍ مما يُقال ويُصنع في الدنيا أياً كان إذ غرضها ترك الدنيا لا تدبيرها كما تريد بموجب تعاليمها ونظاماتها ـ هذان سؤالان نترك القارئ المنصف يتأمل فيهما ويجد عنهما جواباً في نفسه.

ولا ننكر أن هنالك اعتراضين عظيمين يجب علينا الجواب عنهما.

الأول: هل مبادئ التَرك التي كانت نافعة في المسيحية في

ذلك الزمان تنفع في هذا الزمان. ولماذا إذاً يقبل المسيحيون هذا الإقبال على الدنيا من كل حدب وصوب لاستعمارهما وإخراج خيراتها والتمتع بها.

والثاني: هل قَرْن الدين بالدنيا كما كان في الإسلام نافع في هذا الزمان.

وجوابنا عن ذلك إن الشرائع تنزل على البشر لإخراجهم من حالة قديمة إلى حالة مدنية جديدة. أي لإزالة العثرات التي تكون في سبيلهم ومتى زالت العثرات من وجه البشر بشرائعهم الجديدة وجب عليهم أن يفسروا هذه الشرائع والشرائع التي يضعونها بعد ذلك تفسيراً يُقصد به إزالة العثرات الجديدة التي يجدونها أمامهم أيضاً. أي إنهم يعتبرون الماضي ماضياً ويهتمون بإصلاح الحاضر بنظامات وتأويلات توافق الوسط الذي يعيشون فيه كما أن الشرائع القديمة أُنزلت عليهم موافِقةً لوسطهم الذي كانوا فيه. فإذا كان في هذا الزمن من يعترض على مبادئ التَرك ومبادئ قرن الدنيا بالدين فاعتراضه يجب أن يكون على الحاضر لا على الماضي.

والحاضر يثبت أن قرن الدين بالدنيا في زمن كهذا الزمن محال، والعمل بقواعد الإنجيل محال أيضاً. أما من حيث قرن الدين بالدنيا فإن العالم اليوم غير العالم الذي كان في أيام نهضة العرب. فقد كان في ذلك العالم يومئذٍ دولتان عظيمتان ولكنهما شائختان تتنازعان الدنيا وهما: الروم والفرس. أما اليوم فهذا العالم فيه ما ترى من الدول العظمى. ولقد قال المسيو دي بيلوف

مستشار الامبراطورية الألمانية في خطبة له في الرشستاغ(*) في العالم الماضي إنه لا يعرف في التاريخ زمناً قامت فيه دول كبرى عديدة كهذا الزمن. وهذه الدول الكبرى لم تبق القوة في الحرب للعدد والجرأة والاستماتة بل للعدد والعلم. فإن الاختراعات الحربية ونظام الحروب الجديد منحتها من القوة ما يجعل النصر دائماً في جانبها ولو كان عدد عدوها اضعاف عدد جيشها مئة مرة واجرأ منه مئة مرة. وإن قيل أنها قد هرمت فالجواب أن هذا القول غير صحيح وعلى افتراض صحته في بعضها فإن جميع علماء الاجتماع والعمران مجمعون على أن المستقبل مضمون لهاتين الدولتين الفتاتين وهما: روسيا وأميركا الشمالية والجنوبية. روسيا في الشرق وأميركا في الغرب. ولذلك قال نابليون الأول إن العالم في المستقبل سيكون إما روسياً وإما أميركياً. وبناءً على ذلك فإن تأسيس مستقبل الإسلام عى دعوة دينية كالدعوة الأولى أمر محال لأن الوسط اليوم غير الوسط الماضي. وفي غير هذا التأسيس لا سبب ولا موجب لقرن الدنيا بالدين. لأن الدنيا تتخذ حينئذٍ وجهة أخرى. ومعلوم أن الوجهتين مفترقتان.

وأما استحالة العمل بمبادئ الترك في الإنجيل في هذا الزمان فليست أقل ظهوراً ووضوحاً. فمن هو المسيحي الذي يُضرب اليوم على خدٍ فيحوّل الخد الآخر. من هو المسيحي الذي لا يهتم بثروة الدنيا وأباطيلها ويفضلها على كل ثروة. أترى ذلك في

(*) المجلس النيابي الألماني.

العوام الذين يملأون الكنائس وهم لا يعرفون من الدين غير ظاهره أي تقبيل الصور وسماع صلاة الكاهن. أم في الخواص الذين يقولون قبل كل شيء: ذهب فضة تجارة ثروة. أم في الرؤساء الذين لا همَّ لهم إلا ما تعرف من همومهم. فترك مبادئ الإنجيل أمر فاشٍ الآن في كل الأمم المسيحية. ذلك أنهم عادوا إلى عبادة عجل الذهب. وهم معذورون في ذلك لأن مبادئ إنجيلهم تضعهم بكل صراحة بين أمرين: فإما ترك زخارف المدنية وفضولها وبهارجها وفخفختها للتمسك بحرف كتابهم، وإما ترك هذا الحرف للتمسك بالدنيا. ولذلك لجأ عقلاؤهم إلى تأويل ذلك الحرف والرضى بالخروج عن الأصل. فقالوا إن مبادئ الترك كانت ضرورية في الوسط الماضي وأما اليوم فقد تغير وسَطنا. والإنسان في شبابه وكهولته لا يتغذى من نفس الغذاء الذي كان يتغذى به في طفوليته وما عدا هذا فباب ترك الدنيا مفتوح في الأديرة والصوامع لكل من يميل إلى هذا الترك ويريد أن يعمل بصورة الكمال الموسومة بالإنجيل حرفاً ومعنى. فكأنّ إله الذهب والثروة قد تغلب مرة ثانية في الأرض على إله الإنجيل ولذلك صارت العواصم المسيحية شبيهه برومه الوثنية القديمة.

هذا كل ما يقال في ترك الدنيا في المسيحية، ومنه يظهر أن المسيحيين جاروا العصر ورضوا بترك شيء من الأصل جرياً مع سُنة المدنية لئلا تجرفهم. وأما إخوانهم المسلمون فإنهم لا يزالون إلى الآن يترددون في هذا الترك وهم واقفون وقفة الحائر بين

طريقين تؤديان إلى المستقبل ـ ذلك المستقبل الأبدي الذي تسير إليه الأمم كأنها أنهر كبرى تنصب في الأوقيانوس العظيم.

ويظهر من كل ذلك أن ترك الدنيا في المسيحية مؤدٍ إلى التساهل على خط مستقيم سواء كان الرجل يعمل بحرف كتابه وهو الترك بتاتاً (وهذا هو التساهل بعينه) أو يرى تغير وَسط المسيحية فيرضى بترك الحرف والتمسك بالروح وهو عين التساهل أيضاً. وبذلك تبطل حجة الأستاذ في قوله إن ترك الدنيا مؤدٍ إلى التعصب.

هل يجب أن تكون السلطة ضعيفة أو قوية؟

الأمر الثالث سلطة الرؤساء: بقي الأمر الثالث وهو سلطة الرؤساء وهذا الأمر لا نطيل الكلام فيه بل إن كلمة واحدة تكفي. وهي أن الكنيسة أفرطت في استعمال سلطة رؤسائها كما أن الإسلام قد فرّط في هذا الاستعمال. وعندنا، أن كل واحد من الفريقين طرف. فالإكليروس المسيحي (ولا سيما المتعصب منه) يتمسك بهذه الكلمة وهي «ما حللتموه على الأرض يكون محلولاً في السماء». ومن جهة أخرى يقول العربي لخليفته «لو رأيت فيك اعوجاجاً لقومته بسيفي» كما قال أحدهم لأحد الخلفاء وهو يخطب. وإذا كان القول الأول يجعل سلطة الرئيس مطلقة فالقول الثاني يجعل السلطة فوضى. ومعلوم أنّ الدول في بدءِ أمرها تستغني عن النظام المطلق لأنها تكون في دور البداوة ولكنها متى ارتقت شؤونها وكثر اشتباك مصالحها فإن النظام يكون أمسّ

حاجاتها. والنظام لا يكون شيئاً بدون سلطة قوية تنفذه. والسلطة يجب أن تكون واثقة بقوتها لتستطيع إنفاذ النظام في القوي والضعيف. فإذا كان لكل إنسان الحق في أن يقول لصاحب الرئاسة «متى رأيت اعوجاجك قومته بسيفي» كانت السلطة العليا ضعيفة متوقفة على حكم واحد من الناس يستشير عليها العامة متى شاءَ بحق أو بغير حق. وقد ظهر هذا الأمر كل الظهور في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه كما ذكرنا ذلك في الصفحة 265. ولذلك كان همُّ منظمي الممالك والدول تقوية السلطة قبل كل شيء سواء كانت هذه السلطة في يد ملك أو رئيس روحي أو برلمان. وعدم قوة السلطة في العرب سبب من أعظم أسباب فتنهم واضطرابهم. أما رأيت الإمام عمر بن الخطاب رضي الله عنه كيف كبح جِماحَ العرب شدتُه وسلطتُه ولكنها كانت سلطة شخصية أي آتية من شخصه وأخلاقه. ولذلك قال الخليفة عثمان بن عفان للعرب قبل مقتله: إنكم خضعتم لعمر لأنه وطئكم وأما أنا فتقومون عليّ لأني لِنتُ لكم. وهي كلمة تدل على حقيقة حالة السلطة في العرب في ذلك الزمان.

فنحن بكل حرية نقول إن هذا التفريط من العرب في السلطة مساوٍ لإفراط المسيحين فيها. لأن الطرفين يتشابهان دائماً في نتائجهما المضرة. وإذا كان المسيحيون يعترضون بأن السلطة التي ورد ذكرها في الآية المذكورة هي سلطة روحية محضة لا مدنية إذ لم تكن المسيحية في زمن المسيح وزمن كتابه الإنجيل سوى طائفة ضعيفة متشتتة لا سلطة مدنية لها ولا قوة فعلية ولذلك كان هذا

القول خالياً من كل ضرر ومقصوراً على أمور السماء إيجابياً لا سلبياً ـ فالجواب إن الإطلاق إلى هذا الحد مضرّ جداً سواء كانت السلطة فعلية أو غير فعلية. وقد استعمله الرؤساء بعد ذلك سلبياً كما استعملوه إيجابياً. ولكن الحق يقال إن هذه السلطة كانت قوة من قوات الكنيسة تلمُّ الشمل وتجمع الشتات، وبذلك استطاعت الكنيسة أن تحفظ نفسها إلى اليوم. وأما سلطة العرب فقد كانت بخلاف ذلك. وما الفائدة من الحرية إذا كان فيها الفناء.

أما ما ذكره الأستاذ من أن نفس المسيحي مشدودة بشفتي رئيسه فهذا قول يبتسم له جميع المسيحيين وجميع الرؤساء خصوصاً في هذا الزمن الذي صار فيه الرئيس المسيحيّ مرؤوساً، ومرؤوسه رئيساً، أي بعد تشعب المذاهب المسيحية وتزاحمها على اكتساب بعضها من بعض.

قوله عن نتائج هذه الطبيعة ـ وهنا قال الأستاذ إن تلك الأصول أدت إلى التعصب في المسيحية ومقاومة العلم والجمعيات العلمية والكتب وقتل العلماء بواسطة محكمة ديوان التفتيش.

فنجيب عن ذلك كله جواباً واحداً.

إن أنصار الفلسفة والعلم يوافقون على تنديد الأستاذ بديوان التفتيش ورؤساء الكنيسة الذين قاوموا العلم في أوروبا واسبانيا وافتوا بقتل العلماء. ولكنا نؤكد للأستاذ أنه لو كان فضيلته يومئذ في أوروبا لاضطر أن يكون من حزب رجال الدين لا من حزب

أنصار العلم. ذلك لأن رجال الدين المسيحي كانوا يقاومون يومئذ أشد أعداء الأديان، نعني العلم الطبيعي. ولو راجع القارئ تاريخ الفلسفة الرشدية في أوروبا في هذا الكتاب لرأى أن ديوان التفتيش كان يحارب الأمور التالية: إن العالم وُجد منذ الأزل. إنه لم يوجد قط إنسان أول يُدعى آدم. إن نفس الإنسان هي صورة لا جوهر ولذلك تفنى مع الجسد. وبذلك تبطل الآخرة. إن الله لا يعلم الجزئيات التي تحدث في العالم والعناية الإلهية لا دخل لها فيه. إن الله خلق الكون قابلاً للفساد ولذلك لا يقدر أن يجعل الإنسان خالداً. إن أدباء ذلك الزمان صاروا يحتقرون كل الأديان. إن إيطاليا كلها أولعت بالاعتقاد بفناء نفس الإنسان وعدم الخلود ولذلك انعقد مجمع «لا تران» لإيقافها عن النزول في هذا الأحدور الهائل. فممّا مرَّ يتضح غرض الكنيسة يومئذ من مقاومة العلم. ولذلك قلنا إن الأستاذ لو كان عائشاً في ذلك الزمان لكان من حزبها مدافعاً معها ضد العلم الطبيعي عن حدوث العالم وخلود النفس والثواب وقدرة الله على كل شيء والوحي المسيحي الذي كان أولئك المشتغلون بالعلم يعتبرونه من الخرافات. ولذلك فإذا جاز لمجلة كـ«الجامعة» أن تستهجن تلك الأفعال الفظيعة التي قام بها الإكليروس المسيحي من قتل الناس من أجل اعتقادهم ولو أنكروا كل شيء، فإن ذلك في رأينا لا يجوز لرجال الدين سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين. لأننا ذكرنا في غير هذا الموضع أن الفريقين متضامنان مشتركان في كل هذه المسائل.

ولكن يلوح لنا أن فضيلة الأستاذ لم يلتفت كثيراً إلى تاريخ

فلسفة ابن رشد في أوروبا ليعلم أسباب ذلك الاضطهاد. ولذلك قال في رده الثاني إن ذلك الاضطهاد كان لرغبة الكنيسة في استئصال كل ما فيه «هداية البشر إلى منافعهم وتنوير بصائرهم بكشف ما احتجب عنهم من سر الخليقة بالبحث النظري ومن الطريق العقلي». وقال أيضاً بعد ذكره ديوان التفتيش «كل ذلك لم يمنع الأمراء وطلاب العلوم من كل طبقة من تلمس الوسائل للوصول إلى شيء من كتبه (أي كتب ابن رشد) وتحلية العقول ببعض أفكاره» - مع أنهم كانوا لا يستنتجون يومئذٍ من هذه الكتب غير جحود الوحي وإنكار خلود النفس وازدراء الأديان، كما رأيت في ما تقدم.

فقد ظهر إذاً أن الكنيسة الغربية كانت تحارب بديوان التفتيش ومراقبة الجرائد والكتب من يسميهم المسلمون «زنادقة» رغبة في حفظ الوحدة الدينية والقومية كما تقدم. ومن المعلوم أن المحاربين يجوّزون في الحرب كل الآلات والأسلحة. وقد فعل الإسلام «بالزنادقة» أي بالذين يجحدون الأديان مثلما فعلت النصرانية فيهم. ومن الأسف العظيم عند الحكيم أن تكون الديانتان اللتان لم تقتلهما الأديان التي كانت قبلهما بحجة أنهما بدعتان جديدتان، قد صنعتا ببني الإنسان الذين لا يؤمنون بهما ما لم تصنعه بهما الأديان التي تقدمتهما والتي تُعتبر أنها أحط منهما.

«القرامطة» - وهنا لا يسعنا إلا أن نذكر ما قاله الأستاذ (الصفحة 217) من أن حروب القرامطة كانت حروباً سياسية. والحال أن القرامطة زنادقةٌ حلل قتلهم في الإسلام كما حلل

الإكليروس المسيحي قتل زنادقتهم. وقد روى المؤرخ أبو الفداء الحموي في الجزء الثاني من تاريخه أمر هؤلاء القرامطة فقال إنهم يتبعون شيخهم وهو رجل يُدعى أحمد بن محمد بن الحنفية نشأ في سواد الكوفة وكان يدّعي «إنه داعية المسيح وهو عيسى وهو الكلمة وهو المهدي وهو أحمد بن محمد بن الحنفية وهو جبريل وأن المسيح تصور في جسم إنسان وقال له أنك الداعية وأنك يحيى وأنك روح القدس. وقد جعل قبلته بيت المقدس (أورشليم) والصلاة أربع ركعات ركعتان قبل طلوع الشمس وركعتان قبل غروبها. ومؤذنه يؤذن هكذا «الله أكبر ثلاث مرات وأن لا إله إلا الله مرتين. ثم «اشهد أن آدم رسول الله وأن نوحاً رسول الله وأن إبراهيم رسول الله وأن عيسى رسول الله وأن محمداً رسول الله وأن أحمد بن الحنفية رسول الله. وقد نقل يوم الجمعة إلى الاثنين لا يعمل فيه شيئاً وحرَّم النبيذ وحلل الخمر ولا غُسْلَ من جنابة ولكن الوضوء كوضوء الصلاة» انتهى ملخصاً من أبي الفداء.

ولقد التفَّ حول هذا الشيخ كثيرون من «سواد الكوفة والبادية الذين لا عقل لهم ولا دين» كما قال أبو الفداء وكثر حزبه حتى صاروا يغزون المدن والبلاد. وقد استفحل أمرهم فغزوا مكة المكرمة في سنة 317 للهجرة وقتلوا الناس في المسجد الحرام وداخل الكعبة وارتكبوا فيهما فظائع نضرب صفحاً من ذكرها (رواه أبو الفداء). وفي سنة 360 فتحوا دمشق الشام واستولوا عليها في زمن المعز لدين الله (رواه أبو الفداء). ثم ساروا إلى مصر ونزلوا في عين شمس قرب القاهرة فردهم المغاربة عنها

فعادوا إلى الشام (رواه أبو الفداء). وكانوا من الجرأة والفراسة في منزلة غريبة فإن يوسف ابن أبي الساج سار إليهم من واسط بجند عدده أربعون ألفاً ليردهم عن الكوفة وكان عدد جيش القرامطة 1500 رجل فقط منهم 700 فارس و800 راجل ومع ذلك فإنهم كسروا الأربعين ألفاً شر كسرة وقتلوا قائدها ابن أبي الساج واستولوا على الكوفة (رواه أبو الفداء). وقد ألّف منهم كثيرون عدة مؤلفات منهم أحمد بن يحي ابن اسحق المعروف بالراوندي الذي كان له عدّة مصنفات. في مناقضة الشريعة والقرآن الكريم منها «قضيب الذهب». وكتاب «اللامع» وكتاب «الفرند» وكتاب «الزمردة». وقد طعن في هذه الكتب على عصمة القرآن الكريم والدين الإسلامي طعناً فاحشاً. (راجع أبا الفداء الجزء الثاني الصفحة 14) أما ابن الأثير فإنه يقول إنهم صاروا بعد ذلك يدعون «الإسماعيلية أو الباطنية» وأنهم انتشروا في بلاد الفرس وملكوا فيها حصوناً وقلاعاً كثيرة ذكرها ذلك المؤرخ بالتفصيل في الجزء 10 الصفحة 109 - وفي الصفحة 151 من هذا الجزء وما قبلها ذكر ابن الأثير ما كان من مطاردتهم لاستئصالهم وإفنائهم. ولما اشتدّ الحصار على بعضهم في قلعة قرب أصبهان كتبوا هذه الفتوى «ما يقول السادة الفقهاء أئمة الدين في قوم يؤمنون بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر وأن ما جاء به محمد ﷺ حق وصدق وإنما يخالفون في الإمام هل يجوز للسلطان أن يقبل طاعتهم ويحرسهم من كل اذى» فأجاب أكثر الفقهاء بجواز ذلك وتوقف بعضهم عن الإجازة. وقال أبو الحسن علي بن الرحمن

السمنجاني «يجب قتالهم ولا يجوز إقرارهم ويجب أن يُقال لهم: أخبرونا عن إمامكم إذا أباح لكم ما حظره الشرع أو حظر عليكم ما أباحه الشرع اتقبلون أمره؟ فإنهم يقولون نعم. وحينئذ تُباح دماؤهم بالإجماع» وبعد ذلك طال الجدال بين الفريقين وانتهى الأمر بإفنائهم عن آخرهم.

فهذا مذهب زنديقي بأسره استؤصل أهله استئصالاً كما كان الكاثوليك يرمون استئصال البروتستانت في مذبحة سان برتلماي وكما أراد ديوان التفتيش استئصال الزنادقة في النصرانية. وكأنك لا تجد في أمة فظائع حتى تجد في أمة أخرى مثلها. وما عدا ذلك فإن مذبحة برتلماي شبيهة بمذبحة الشيعة في أفريقيا التي حدثت في سنة 407 للهجرة ورواها ابن الأثير في الجزء التاسع الصفحة 102 إذ قال «في هذه السنة قتل من الشيعة خلق كثير وأحرقوا بالنار ونُهبت ديارهم وقُتلوا في جميع أفريقيا. واجتمع جماعة منهم أمام قصر المنصور قرب القيروان فحصرهم العامة وضيقوا عليهم حتى اشتد عليهم الجوع فصاروا يخرجون والناس يقتلونهم حتى قُتلوا عن آخرهم. ولجأ من كان منهم بالمهدية إلى الجامع فقتلوا كلهم. وأكثر الشعراء ذكر هذه الحادثة فمن فَرِحٍ مسرور ومن باكٍ حزين.

«مسيحيو الشرق» ـ ونحن لا ننكر أن الإسلام المنزه عن كل شائبة أرفع من أن يُحمَّل تبعة هذه الحوادث كلها. ولكن لماذا يحمّل الأستاذ المسيحية كلها تبعة الفظائع التي صنعها بعض من رجالها وعمالها البسطاء والجهلاء في الغرب. نحن الآن في الشرق لا في الغرب. والأستاذ أعزه الله يكتب للمسلمين

والمسيحيين الشرقيين لا الغربيين. والشرقيون المسيحيون لا علاقة لهم بالغرب إلا كما لإخوانهم المسلمين علاقة به. أي أن الغرب أهراء عظيمة لبضائعهم وحوائجهم جميعاً. والشرق هو المصدر الحقيقي للديانة المسيحية ومسيحيوه لا يزالون إلى اليوم أقرب إلى المسيحيين القدماء من كل مسيحيي الأرض وذلك بشهادة جميع المستشرقين. ولما حمل مسيحيو الغرب على الشرق في الحروب الصليبية لم ينضمّ مسيحيو الشرق إليهم كما شهد بذلك الكاتب التركي المشهور أحمد جودت أفندي في كتاب له بعث به منذ سنين إلى الأب لوازون الداعي إلى اتفاق جميع المذاهب. وكان من براهين هذا الكاتب التركي المشهور برهانٌ واحد تاريخي وواحد عقلي. فالبرهان التاريخي أن التاريخ لا يذكر ذلك. والبرهان العقلي إنهم لو كانوا انضموا إليهم أو لو كانوا يريدونهم لرحلوا عن الشرق والغرب فلماذا يعيّر الأستاذ الشرق بما صنعته القبائل الغوطية (الإسبانية) والجرمانية واللاتينية والفرنك بدلاًمن أن يأخذ أدلته من مسيحيي تلك القطعة الجميلة الممتدة من أورشليم إلى ما بين النهرين. إن سكان هذه القطعة لَهُمُ المسيحيون الحقيقيون الذين لم يختلط دينهم بأقذار السياسة كما اختلط في الغرب ولم يتلطخ بالدماء البريئة. ولذلك بقي سلمياً.

وبما أننا قد أطلنا هذا الرد كثيراً فقد وجب علينا الآن أن نختمه لننقل إلى سواه. ولا ريب أن من قرأ رد الأستاذ وجواب «الجامعة» هذا يقف على حقيقة طبيعة الدين المسيحي فلا يرميه بما رماه به الأستاذ. بل يقول مع كل منصف أن رؤساء الدين في كل دين إذا كانوا قد

اخطأوا في تفسير دينهم أو اتخذوه آلات لأغراضهم السياسية فتبعة ذلك واقعة عليهم لا على الدين نفسه. وهذا ما قاله كاتب مسلم لخصت كلامه في هذا الشهر رصيفتنا جريدة «المناظر» الغراء عن مجلة باريزية. فإن هذا الكاتب حمل على أوروبا المسيحية حملة شديدة لإتيانها المنكرات في الشرق، ولكنه نسب كل ذلك إلى «سلطة الكنيسة الإلهية» لا إلى «طبيعة» الدين المسيحي نفسه كما فعل الأستاذ. وبذلك كان بينهما فرق عظيم كالفرق بين رجل يثني على روح المسيحية ويذم رجالها وعمالها ورجل يذم المسيحية ورجالها معاً.

3

رد الأستاذ الثالث والرابع والخامس

أما الرد [الردود] الثالث والرابع والخامس فقد انتقل الأستاذ فيها من المسيحية إلى الإسلام لإظهار أصوله وبيان سبب ما طرأ عليه من الجمود، فقال في الرد الثالث أن للإسلام دعوتين «دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده ودعوة إلى التصديق برسالة محمد ﷺ» أما الدعوة الأولى فالإسلام يعتمد فيها على العقل وأما الدعوة الثانية فهو يعتمد فيها على القرآن الكريم الذي هو معجزة الإسلام وخارق العادة فيه. ولذلك كان من أصول الإسلام:

أولاً: النظر العقلي لتحصيل الإيمان.

ثانياً: تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض.

ثالثاً: البعد عن التفكير.

رابعاً: الاعتبار بسنن الله في الخلق.

خامساً: هدم السلطة الدينية وجعل السلطان أو الخليفة تابعاً للشعب.

سادساً: مودّة المخالفين في العقيدة.

سابعاً: الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.

ويدخل في هذا الأمر الأخير (الرُّخَص) أي ترك الفروض لعذر المرض مثلاً. (والزينة والطيبات) (والاقتصاد) (والنهي عن الغلوّ في الدين).

ثم ذكر نتائج هذه الأصول في الماضي فجعلها كما يلي: «اشتغال المسلمين بالعلوم الأدبية والعقلية» و«اشتغالهم بالعلوم الكونية في أوائل القرن الثاني» و«إنشاؤهم دور الكتب العامة والخاصة» و«إنشاؤهم المدارس للعلوم وكيفية التدريس». ثم انتقل إلى العلم عند العرب فذكر شيئاً عن «علوم العرب واكتشافاتهم» و«أخذُ الخلفاء والأمراء بيد العلم والعلماء».

أما في رده الرابع فقد قال إن الجمود هو سبب ضعف الإسلام اليوم، وسبب هذا الجمود السياسة التي تخاف «خروج فكر واحد من حبس التقليد فتنتشر عدواه فينتبه غافل آخر ويتبعه ثالث ثم ربما تسري العدوى من الدين إلى غير الدين - إلى آخر ما يكون من حرية الفكر يعوذون بالله منها». ثم ذكر الأستاذ أن أسباب هذا الجمود والضعف ما طرأ على الإسلام من استيلاء الترك والديلم على سلطانه. وعدّد مفاسد هذا الجمود فقال: إنها «أفسدت اللغة» «وأفسدت النظام الاجتماعي»، «وجنت على الشريعة»، «وعلى العقيدة»، «واتصلت بمعلمي المدارس النظامية، وتلامذة المدارس الأجنبية، والمدارس الرسمية والأهلية».

وفي رده الخامس قال «إن الجمود علّة نزول» وذلك بإعمال النظر العقلي في الكون. وختمه يقول إن «العقل» «والقلب» متفقان في الدين الإسلامي «وأنه لا بد أن ينتهي أمر العالم إلى تآخي العلم والدين، على سُنّة القرآن والذكر الحكيم» وذلك يتم مع الزمان «بمقتضى السنن الإلهية في التدريج» أي النواميس الطبيعية.

جواب «الجامعة» على ما تقدّم

«رأي جناب قاسم بك أمين»

«الجامعة»: هذا ما ورد في [مقالات] الأستاذ الثالث والرابع والخامس، ومنها يؤخذ أن الأستاذ يريد أن يثبت أن دين العرب هو السبب في ما ذكره من إقبالهم على العلم بعد أن ذكر أن دين الأوروبيين هو السبب في ما ذكره من إعراضهم عنه. وقد حمل تلك الحملة في الرد الثاني على النصرانية ليبرهن على أن التساهل والتمدن الأوروبي الحاضر لم يكونا ثمرة الكنيسة المسيحية. ولكن نريد هنا أن نسأل الأستاذ من أين استنتج أن «الجامعة» قالت أن المدنية الأوروبية الحاضرة هي من ثمار الكنيسة المسيحية. وما هذه الدعوى عليها. إن «الجامعة» لم تقل هذا القول كما ظن الأستاذ وكما ظنّ أيضاً بعض الزُصَفاء في غير مصر. وإنما قالت «إن الفصل بين الدنيا والدين» في الدين المسيحي هو الذي مهّد سُبُل المدنية في العالم (راجع قولها الأول). وقد ظهر مما تقدم «الصفحة 305» أن هذا الفصل موجود في «طبيعة» هذا الدين. ومعنى ذلك القول إنه لو بقيت السلطة المدنية في أوروبا مقرونة بالسلطة الدينية إلى اليوم، أي لو بقي البابا حاكماً مدنياً وروحياً على جميع أوروبا كما كان، لكان ذلك في «رأينا» عثرة في سبيل «المدنية الحقيقية». ذلك لأن «المدنية الحقيقية» تقتضي أن لا يُميِّز إنسان على إنسان في هذه الأرض تبعاً لدينه أو مذهبه بل تبعاً لكفاءته وقوته العقلية. أي أن المصلحة العمومية هي أساس هذا

الامتياز. ولو كان للسطة الدينية في إنكلترا مثلاً «الرئاسة» على السلطة المدنية «لا كما هي اليوم» أي لو كان البابا حاكماً فيها لما أمكن أن يُنتخب حاكم لندن يهودياً كما جرى في هذا العام ولما أمكنه أن يهمل دعوة سفير رومانيا إلى مأدبته السنوية لأنها تضطهد اليهود في بلادها، مع أنها دولة مسيحية، والعداء بين المسيحية واليهودية مشهور. فالمدنية الحقيقية إذاً هي من ثمار «الفصل بين الدين والدنيا» الذي أساسه التساهل بكل معانيه. وهذا الفصل حدث في المسيحية لأنه في طبيعتها ولم يحدث في الإسلام لأنه ليس في طبيعته. بل إن الأستاذ يدعو اليوم إلى الإصلاح بالدين، أي إلى زيادة توثيق العرى بين الدنيا والدين. و«الجامعة» لم تقل غير ذلك القول من أول هذه المناظرة إلى آخرها، فليس يصحّ أن يُنسب إليها ما لم تقله، وهي تعتقد أن الدين لا دخل له في المسائل العلمية. أي أننا نقول إن أوروبا إذا اشتغلت بالعلم وإذا اشتغل به العرب فالدافع لهم جميعاً على ذلك حاجتهم الدنيوية إليه لا حاجتهم الدينية. وكل قول مقتضاه أن الدين المسيحي أو الإسلامي أو اليهودي يدفع صاحبه إلى طلب العلم خصوصاً الفلسفة التي تستغني عن الدين لأنها تطلب معرفة الخالق بطرقها العقلية، والعلم الطبيعي الذي هو مع الدين على طرفي نقيض، يكون زعماً يحتاج إلى «الدليل القطعي». ولذلك لا نزال ننتظر هذا الدليل.

بقي أن يقال إن حملة الأستاذ لإثبات ما ذكره في ردوده لا غرض منها سوى إقناع الشرقيين بوجوب طلب العلم وتحكيم

العقل خصوصاً إخواننا المسلمين منهم. فنحن في هذه الحالة نوافقه على غرضه لأننا من أنصار العلم والعقل. ولكننا لا نرى موجباً في هذه الدعوى إلى الطعن على دين آخر وتقبيح طبيعته. وإن قيل إن ذلك لازم للمّ شمل الأمة لأن المدعوين لا تؤثر الدعوة فيهم إلا إذا قيل لهم إن دينكم فوق كل دين وأمتكم فوق كل أمة. وإنه لذلك قال الأستاذ في خاتمه رده إن العالم سيلجأ إلى المدنية الإسلامية في المستقبل، وقالت المجلة التي تدافع عنه في كلامها على ما يطلبه بعض ساسة الإنكليز من الاتفاق مع المسلمين في الهند وغيرها «إن الأمة الإنكليزية الحرة إذا درست الإسلام درساً صحيحاً فإنها تدخل فيه أفواجاً وإذا دخلت في الإسلام فإنها تملك بالمسلمين الشرق كله ولا يبعد أن تملك به الغرب أيضاً» (الصفحة 549 من مقالة في الوفاق الإنكليزي الإسلامي) ـ فالجواب عن كل ذلك نصرح به بكل حرية ونقول إنه في غاية الضرر كما يرى القارئ العاقل. ونحن نعتقد بإخلاص أن الشرقيين من مسلمين ومسيحيين لا يضرهم شيء مثل إقعاد هممهم بمثل هذه الأقوال وتحريك ما في أعماق نفس كل فريق منهم من المفاخرة بشؤونه وتاريخه «ذلك لأن الكمال البشري هو أمامنا لا وراءنا». وما البشر اليوم سوى أطفال ضعفاء، يبنون مبادئهم وعلومهم وتمدنهم بذراتٍ من رمال على شاطئ المستقبل الأبدي العظيم. ولذلك نفضل على اللهجة التي تقدمت لهجة جناب مقدام مصر وجريء الشرق عزتلو قاسم بك أمين. وإليك ما قاله حضرته في الصفحة 170 من كتابه «المرأة الجديدة» في موضوع كهذا

الموضوع. واستعِدَّ قبل مطالعته لما سيعروك من القشعريرة التي تدبُّ ضرورية في نفس كل قارئ تمرُّ عليه أنفاس المصلحين الحقيقيين. قال:

«يقول معارض: «إنا نراك تريد أن تُحسِّن حال المرأة المصرية بحملها على تقليد المرأة الغربية، فهلّا أعرت تمدننا القديم الذي كان من أصوله احتجاب النساء نظرةً، وهل من نفوس كريمة يهزها ذكرى مجدها القديم فتلتفت إلى أصوله لفتة علمية ترى أنه هو المجد الصحيح الذي يجب أن تُشَدّ له رواحل العزائم والذي سيتضح للعالم يوماً ما أنه هو نفس الكمال الذي ينشده الإنسان.

«هذا الاعتراض ربما يلذ القارئ سَماعُه لطلاوة لفظه، وربما ينجذب إليه لأنه يحرك الميل الغريزي الموجود في كل إنسان إلى التعلق بآثار الآباء والأجداد. ولكن الأجدر بنا أن لا نجعل للفظ تأثيراً فينا إلى حد يذهلنا عن الحق. وعلينا أن نأخذ أهبتنا لمقاومة سلطة العادات الموروثة إذا خشينا أن تسلبنا إرادتنا واختيارنا. والتعلق بالتقاليد الراسخة لا يحتاج إلى التحريض والترغيب، لأنه حالة لازمة للنفس آخذة بزمامها فهي مستغرقة فيها من ذاتها، وإنما الذي يحتاج للتشويق والتشجيع هو التخلص من ماضٍ ضارٍّ واعتناق مستقبل نافع.

«إذا أمكننا أن نأخذ تلك الأهبة كان من أهم ما يجب علينا أن نلتفت إلى التمدن الإسلامي القديم ونرجع إليه. ولكن لا لننسخ منه صورة ونحتذي مثال ما كان فيه سواء بسواء، بل لكي نزن ذلك

التمدن بميزان العقل ونتدبر في أسباب ارتقاء الأمة الإسلامية وأسباب انحطاطها، ونستخلص من ذلك قاعدة يمكننا أن نقيم عليها بناء ننتفع به اليوم وفي ما يستقبل من الزمان.

«ظهر الدين الإسلامي في جزيرة العرب بين قوم كانوا يعيشون في حال البداوة، أي في أدنى الحالات الاجتماعية، فأوجد بينهم رابطة ملية وأخضعهم إلى رئيس واحد ووضع لهم شرعاً نسخ ما كان عندهم من العادات المتبعة في معاملاتهم من قديم الزمان. ولما أمرهم بالجهاد اخذوا يحاربون الأمم الأخرى واستولوا عليها ولم يكن ذلك بامتيازهم على من جاورهم من الأمم في العلوم والصنائع، ولكن كان بروح الوحدة التي بعثها الإسلام فيهم مع استعدادهم الفطري للقتال. فلما اختلطوا بالمصريين والشاميين والفرس والصينيين والهنود وغيرهم، وجدوا عند هؤلاء الأمم كثيراً من العلوم والصنائع والفنون، فاستفادوا منها ونقلوا معظمها إلى لسانهم، وسمحوا لأولئك المغلوبين أن يأتوا في ترقيتها بما شاؤوا. وظهرت عند ذلك نهضة علمية كما هو الشأن في الأمم عقب كل انقلاب يجري لغاية صالحة استمرّت مدة أربعة قرون تقريباً.

«على هذين الأساسين شيّدت المدنية الإسلامية الأساس الديني الذي كوّن من القبائل العربية أمة واحدة خاضعة لحاكم واحد ولشرع واحد. والأساس العلمي الذي ارتقت به عقول الأمة الإسلامية وآدابها إلى الحد الذي كان في استطاعتها أن تصل إليه في ذلك العهد.

«ولكن لما كان العلم في تلك الأوقات في أول نشأته وكانت أصوله ضروباً من الظنون لا يؤيّد أكثرها بشيء من التجارب، كانت قوة العلم ضعيفة بجانب قوة الدين فتغلب الفقهاء على رجال العلم ووضعوهم تحت مراقبتهم، وزجّوا بأنفسهم في المسائل العلمية وانتقدوها. وحيث إنهم لم يأتوا إليها من بابها ولم يجهدوا أنفسهم في فهمها، أخذوا يؤوّلون الكتاب والأحاديث بتأويلات استنبطوا منها أدلة على فساد المذاهب العلمية وحملوا الناس على أن يسيئوا الظن بها، وما زالوا يطعنون على رجال العلم ويرمونهم بالزندقة والكفر حتى نفر الكلّ من دراسة العلم وهجروه وانتهى بهم الحال إلى الاعتقاد بأن العلوم جميعها باطلة إلا العلوم الدينية. بل غَلَوا في دينهم وشطّوا في رأيهم حتى قالوا في العلوم الدينية نفسها أنها لا بد أن تقف عند حدّ لا يجوز لأحد أن يتجاوزه. فقرروا أن ما وضعه بعض الفقهاء هو الحق الأبدي الذي لا يجوز لأحد أن يخالفه وكأنهم رأوا من قواعد الدين أن تُسدّ أبواب فضل الله على أهله أجمعين.

«هذا النزاع الذي قام بين أهل الدين وأهل العلم ولا أقول بين الدين والعلم، لم يكن خاصاً بالأمم الإسلامية بل وقع كذلك عند الأمم الأوروبية. ولكن لما كانت هذه الأمم قد ورثت علوم اليونان والرومان والعرب وكان وصول تلك العلوم إليها قرب تمام تكوينها، لم تحتج أوروبا إلى زمن طويل في اكتشاف الأصول الحقيقية لتلك العلوم. وقد نالت منها في مائتي سنة ما لم ينله غيرها من آلاف من السنين. وتوالت الاكتشافات العلمية يجرّ

بعضها بعضاً ويرشد بعضها بعضها إلى بعض. فمنها اكتشاف قوانين سير الكون وتحليل الضوء وسرعة سيره وكيفية تكون الأصوات وسرعتها وشكل اهتزازاتها. وعلمت ماهية الحرارة وكيفية تكوّن الكرة الأرضية وحقيقة شكلها وتكوّن طبقات الأرض وتقادم الأعصار عليها وعلى سكانها وضروب التغييرات التي طرأت عليها والأدوار التي تقلبت فيها من وقت أن كانت كتلة نارية إلى أن ظهر فيها النوع الإنساني بعد جميع الأنواع الأخرى. ثم عرفت قوانين الحياة ووظائف الدورة الدموية والتنفس والهضم وخصائص قوى الإدراك وكيف تتكون خلايا الجسم وكيف تعيش وكيف تفنى. وصحّحت وكمّلت أصول الكيمياء والطبيعة.

«من هذه الاكتشافات أخذ الكُتاب والفلاسفة ما دعت إليه الحاجة ليعلموا الإنسان من أين أتى وإلى أين يذهب وما هو مستقبله ووضعوا أساس العلوم الأدبية والاجتماعية والسياسية.

«بكشف هذه الحقائق شيّد العلم بناءً متيناً لا يمكن لعاقل أن يفكر في أن يهدمه. ولهذا تغلب رجال العلم على رجال الدين في أوروبا بعد النزاع؛ وانتهى الحال بأن صار للعلم سلطة يعترف له بها الناس كافة.

«فإذا كان التمدن الإسلامي بدأ وانتهى قبل أن يُكشَف الغطاء عن أصول العلوم كما بيّناه، فكيف يمكن أن نعتقد أن هذا التمدن كان «نموذج الكمال البشري»؟ يهمّنا أن لا نبخس أسلافنا حقهم ولا ننقص من شأنهم ولكن يهمنا مع ذلك أن لا نغش أنفسنا بأن

نتخيل انهم وصلوا من التمدن إلى غاية من الكمال ليس وراءها غاية. نحن طلاب حقيقة إذا عثرنا عليها جاهرنا بها مهما تألم القراء من سماعها. لذلك نرى من الواجب علينا أن نقول إنه يجب على كل مسلم أن يدرس التمدن الإسلامي ويقف على ظواهره وخفاياه لأنه يحتوي على كثير من أصول حالتنا الحاضرة ويجب عليه أن يعجب به لأنه عمل انتفعت به الإنسانية وكمّلت به ما كان ناقصاً منها في بعض أدوارها، ولكن كثيراً من ظواهر هذا التمدن لا يمكن أن يدخل في نظام معيشتنا الحالية.

«أما من جهة العلوم فالأمر ظاهر لما سبق بيانه.

«وأما من جهة النظامات السياسية فلأننا مهما دققنا البحث عن التاريخ لا نجد عند أهل تلك العصور ما يستحق أن يسمى نظاماً، فإن شكل حكومتهم كان عبارة عن خليفة أو سلطان غير مقيد يحكم بواسطة موظفين غير مقيدين، فكان الحاكم وعماله يجرون في إدارتهم على حسب إرادتهم، فإن كانوا صالحين رجعوا إلى أصوال العدالة بقدر الإمكان وإن كانوا غير ذلك خرجوا عن حدود العدالة وعاملوا الناس بالعسف، ولم يكن في النظام ما يردهم إلى أصول الشريعة.

«ربما يقال إن هذا الخليفة كان يُولّى بعد أن يبايعه أفراد الأمة وأن هذا يدل على أن سلطة الخليفة مستمدة من الشعب الذي هو صاحب الأمر. ونحن لا ننكر هذا ولكن هذه السلطة التي لا يتمتع بها الشعب إلا بعض دقائق هي سلطة لفظية. أما في الحقيقة هو

وحده صاحب الأمر. فهو الذي يعلن الحرب ويعقد الصلح ويقرر الضرائب ويضع الأحكام ويدير مصالح الأمة مستبداً برأية ولا يرى من الواجب عليه أن يُشرِك أحداً في أمره.

«ومن الغريب أن المسلمين في جميع أزمان تمدنهم لم يبلغوا مبلغ الأمة اليونانية ولم يتوصلوا إلى ما وصلت إليه الأمة الرومانية من جهة وضع النظامات اللازمة لحفظ مصالح الأمة وحريتها، فقد كان لتلك الأمم جميعات نيابية ومجالس سياسية تشترك بها مع الحاكم في إدارة شؤونها.

«وأغرب من هذا أن امراء المسلمين وفقاءهم لم يفكروا في وضع قانون يبيّن الأعمال التي وجدوا أنها تستحق العقاب ويحدد العقوبات عليها بل تركوا حق التعذير إلى الحاكم يتصرف فيه كيف يشاء. مع أن بيان الجرائم وعقابها من أوليات أصول العدالة.

«ولست محتاجاً أن أقول إنهم كانوا يعرفون شيئاً من العلوم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فإن هذه العلوم حديثة العهد. وإذا أراد مكابر أن يتحقق من ذلك فما عليه إلا أن يتصفح مقدمة ابن خلدون، وهو الكتاب الفرد الذي وُضع في الأصول الاجتماعية عند المسلمين، فيرى أن الأصول التي اعتمد عليها لا يخلو معظمها من الخطأ، ويندهش على الخصوص عندما يرى أن هذا الكتاب الذي وُضع للبحث في المسائل الاجتماعية لم تُذكر فيه كلمة في العائلة التي هي أساس كل هيئة اجتماعية.

«فإذا كانت حالتهم السياسية هي كما ترى فما الذي يُطلب منا أن نستعيره منها؟

«كذلك إذا نظرنا إلى حالتهم العائلية نجد أنها مجردة عن كل نظام حيث كان الرجل يكتفي في عقد زواجه بأن يكون أمام شاهدين ويطلّق زوجته بلا سبب بأوهى الأسباب ويتزوج عدة نساء بدون مراعاة حدود الكتاب. كل ذلك كان واستمرّ إلى الآن على ما هو مشهور، ولم يفكر أحد من الحكام أو الفقهاء في وضع نظام يمنع ضرر انحلال روابط العائلة. وأقل ما كان يلزمهم لرفع ذلك الخلل أن يقرّروا مثلاً أن إيقاع الطلاق وعقود الزواج والرجعة لا بد أن تكون أمام مأمور شرعي حتى لا تبقى هذه الشؤون موضعاً للرّيب ومحلاً للشبهة ومثاراً للنزاع والشقاق.

«أين هذه الفوضى من النظامات والقوانين التي وضعها الأوروبيون لتأكيد روابط الزوجية وعلاقات الأهلية. بل أين هي من القوانين اليونانية والرومانية التي لم تغفل في جميع أدوارها عن أهمية العائلة وشأنها في الهيئة الاجتماعية؟ فأي شيء من هذا يمكن أن يكون صالحاً لتحسين حالنا اليوم؟

«بقي علينا أن نلتفت إلى التمدن الإسلامي من جهة الآداب. يعتقد أهالي عصرنا أن المسلمين السابقين كانوا حائزين لجميع أنواع «الكمالات الأخلاقية الصحيحة» وهو اعتقاد غير صحيح أو على الأقل مبالغ فيه.

«أما من جهة أصول الأدب، فالمعلوم أن المسلمين لم يأتوا للعالم بأصول جديدة. فقد سبق المسلمين أمم كاليهود والنصارى والبوذيين والصينيين والمصرين وغيرهم وقد كانت تلك الأمم

تعرف تلك الأصول وضمّنتها كتبها ونزلت على بعضها في وحي سماوي.

«وأما من جهة عمل المسلمين على مقتضى تلك الأصول الأدبية فالتاريخ يشهد على أن كل عصر لا يخلو من الطيّب والرديء والحسن والقبيح. وقد وصلت إلينا أخبار العرب مدونة في الكتب التاريخية والأدبية فكُشِف لنا الغطاء عن أخلاقهم ومعاملاتهم واطلعنا على شعرهم وأمثالهم وأغانيهم، فما وجدنا زمناً من الأزمان خالياً من الآداب الفاسدة، والأخلاق الرذيلة، والطبائع الدنيئة. رأينا الدول العربية من بعد وفاة النبي ﷺ إلى آخر أيامها ممزقة بالمنازعات الداخلية الناشئة عن التباغض والحقد وحب الذات، حتى في الأوقات التي كانت فيها الدولة مشتغلة بأهم الحروب مع الأمم الأخرى. رأينا أن أحد أولاد علي رضي الله عنه تزوج بأكثر من مائة امرأة حتى التجأ والده أن ينصح الناس بأن لا يزوجوه بناتهم. رأينا من الرجال من كان يعترض النساء في الطريق ويختلس النظر إليهن من خروق الحائط. رأينا من أمرائهم وأعاظمهم من كان يشرب الخمر حتى لا يعي ما يقول في مجالس تحضرها الجواري وتطرب الحاضرين بنغمات الموسيقى. رأينا من شعرائهم من يستجدي العطايا ويمد يده ملتمساً رزقه من فضلات الأمراء والأغنياء ومنهم من يمدح نفسه ويثني عليها ويذهب في ذلك إلى حد ليس بعده إلا الجنون أو يتغزل في ولد أو يهجو خصمه بعبارات الفحش وألفاظ الوقاحة التي يُستحى من تصورها فضلاً عن التفوه بها. رأينا من مؤرخيهم

من يزوّر في التاريخ، ومن فقهائهم من يخترع الأحاديث ويضعها لغايته الذاتية.

«فأي زمن من الأزمان السابقة كان منزهاً عن العيوب حتى يصح أن يقال إنه «نموذج الكمال البشري». الكمال البشري لا يجب أن نبحث عنه في الماضي بل إن أراد الله أن يمنّ به على عباده فلا يكون إلا في مستقبل بعيد جداً.

«متى تقرّر أن المدنية الإسلامية القديمة هي غير ما هو راسخ في مخيلة الكتاب الذين وصفوها بما يحبون أن تكون عليه لا بما كانت في الحقيقة عليه وثبت أنها كانت ناقصة من وجوه كثيرة، فسيّان عندنا بعد ذلك أن احتجاب المرأة كان من أصولها أو لم يكن. وسواء صح أن النساء في أزمان خلافة بغداد أو الأندلس كن يحضرن مجالس الرجال أو لم يصح فقد صح أن الحجاب هو عادة لا يليق استعمالها في عصرنا.

«ونحن لا نستغرب أن المدنية الإسلامية اخطأت في فهم طبيعة المرأة وتقدير شأنها، فليس خطأها في ذلك أكبر من خطأها في كثير من الأمور الأخرى.

«وغني عن البيان أننا عند كلامنا على المدنية الإسلامية لم نقصد الحكم عليها من جهة الدين، بل من جهة العلوم والفنون والصنائع والآداب والعادات التي يكون مجموعها الحالة الاجتماعية التي اختصت بها. ذلك لأن عامل الدين لم يكن وحده المؤثر في وجود تلك الحالة الاجتماعية، فهو على ما به من قوة

السلطان على الأخلاق، لم ينتج إلا أثراً مناسباً لدرجة عقول وآداب الأمم التي سبقت.

«والذي أراه أن تمسكنا بالماضي إلى هذا الحد هو من الأهواء التي يجب أن ننهض جميعاً لمحاربتها لأنه مَيْل يجرنا إلى التدني والتقهقر. ولا يوجد سبب في بقاء هذا الميل في نفوسنا إلا شعورنا بأننا ضعاف عاجزين عن إنشاء حال خاصة تليق بزماننا ويمكن أن تستقيم بها مصالحنا. فهو صورة من صور الاتكال على الغير. كأنّ كلاً منا يناجي نفسه قائلاً لها: اتركي الفكر والعمل والعناء واستريحي فليس بالإمكان أن تأتي بإبدع مما كان.

«هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه. وليس له من دواء إلا أننا نربي أولادنا على أن يتعرفوا شؤون المدنية الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها.

«إذا أتى هذا الحين ونرجو أن لا يكون بعيداً، انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس وعرفنا قيمة التمدن الغربي وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسساً على العلوم العصرية الحديثة، وإنّ أحوال الإنسان مهما اختلفت وسواءٌ كانت مادية أو أدبية خاضعة لسلطة العلم.

«لهذا نرى أن الأمم المتمدنة على اختلافها في الجنس واللغة والوطن والدين، متشابهة تشابهاً عظيماً في شكل حكومتها وإدارتها ومحاكمها ونظام عائلتها وطرق تربيتها ولغتها وكتابتها ومبانيها وطرقها، بل في كثير من العادات البسيطة كاللبس والتحية

والأكل. أما من جهة العلم والصنائع فلا يوجد اختلاف إلا من حيث كونها تزيد أو تنقص في أمة عن أمة أخرى.

«من هذا يتبين أن نتيجة التمدن هي سَوْق الإنسانية في طريق واحدة وأن التباين الذي يشاهد بين الأمم المتوحشة أو التي لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن منشأه أن أولئك الأمم لم تهتدِ إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية».

«وكأنما نريد أن نمحو ما يلحقنا من هذا الاعتراف ونأخذ بثأرنا فلا نجد وسيلة لذلك إلا أن ندعي أننا أرقى منهم (الغربيين) في الآداب وأنهم إذا سبقونا إلى الماديات ومظاهرها فقد سبقناهم في الروحانيات وسرائرها».

«أما كون الآداب في الغرب أحط منها في الشرق فهي مسألة لا يسمح لنا موضوعنا باستيفاء البحث فيها ويمكننا أن نجمل الكلام عليها في قليل من العبارات:

«إن العداوة القديمة التي استمرت أجيالاً بين أهل الشرق والغرب بسبب اختلاف الدين كانت ولا تزال إلى الآن سبباً في أن جَهِلَ بعضهم أحوال بعض وأساء كل منهم الظن بالآخر وأثرت في عقولهم حتى جعلتها تتصور الأشياء على غير حقيقتها. إذ لا شيء يبعد الإنسان عن الحقيقة أكثر من أن يكون عند النظر إليها تحت سلطان شهوة من الشهوات. لأنه إنْ كان مخلصاً في بحثه محباً للوقوف على الحقيقة، وهو ما يندر وجوده، فلا بد أن شهوته تشوش عليه في حكمه. وأدنى آثارها أن تزين له ما يوافقها

وتستميله إليه. وإن كان من الذين لا منزلة للحق من نفوسهم، وهم السواد الأعظم، ضربوا دون الحق أستاراً من الأكاذيب والأوهام والأضاليل مما تسوّله لهم شهوتهم حتى لا يبقى لشعاع من أشعة الحق منفذاً إلى القلوب».

«وزد على ذلك أن التربية العلمية لم توجد في العالم الغربي إلا من زمن قريب، وهي لا تزال إلى الآن مفقودة في الشرق. والمحروم من هذه التربية لا يسهل عليه أن يبني أحكامه على مقدمات صحيحة. لأن الجاهل يستمد حكمه من إحساسه لا من عقله. فهو لا يستحسن الشيء لأنه مطابق للحق وإنما يعتقد الشيء مطابقاً للحق لأنه يستحسنه. بخلاف المتعود على الأبحاث العلمية فإن عقله لا ينخدع بإحساسه لها فإذا عرض له أن يشتغل بالنظر في حال جاره أو عدوه استعمل الطريقة في التي ألفها وسلم بما تؤدي إليه من النتائج وخضع لها ولو كانت مخالفة لما يهواه».

«ولقد وصل الغربيون إلى درجة رفيعة من التربية واشتغل كثير ممن كملت فيهم تلك التربية بالبحث عن أحوال الشرقيين والمسلمين وكتبوا في عاداتهم ولغتهم وآثارهم ودينهم وألفوا كتباً نفيسة اودعوها آراءهم ونتائج بحثهم، وامتدحوا ما رأوه مستحقاً للمدح، وقدحوا في ما رأوه محلاً للقدح غير ناظرين في ذلك إلا إلى تقرير الحق وإعلان الحقيقة، صادفوا الصوابَ أم اخطأوه. أما عندنا فلم تبلغ التربية من الناس هذا المبلغ. ولهذا كان حكم كتابنا في هذه الأشياء في قيادة الشهوات وتحت سلطة الإحساس

والإِلْف والعادة. ومن وَجَد لشعاع الحق لمعاناً في بصيرته وجد من خوف اللائمة عقلةً في لسانه تمنعه من إظهاره أو حَمَلَهُ الرياء على إطالة القول في تأييد ما لا يعتقده. فإذا وُجد بينهم مخلص في القصد طالب للحق وجَهرَ به، كان نصيبه أن يتهم بالتجرد عن الوطنية وبالعداوة للدين والملّة. وأشدهم اقتصاداً في ذَمِّه يرميه بالطيش والخفة توهماً منه أن الاعتراف بفضل الأجنبي مما يزيد طمع الأجانب فينا وأن إظهار عيوبنا مما يوقع اليأس في قلوبنا.

«لهذا لا نتردد في أن نصرح بأن القول بأننا أرقى من الغربيين في الآداب هو من قبيل ما تنشده الأمهات من الغناء لتنويم الأطفال».

انتهى قول صاحب كتاب المرأة الجديدة(*) بحروفه.

في ما تقدم يتضح أن مدنيات الأمم «بعد تكونها وتمدنها» لا تتوقف على الدين بل على العلم. وأن الأمم المخالفة أو الوثنية كاليابان إذا سلكت سبيل العلم والنواميس الطبيعية ارتقت مدنيتها على كل مدنية حتى مدنية الذين يعملون بقواعد الإنجيل والقرآن حرفاً ومعنى دون أن يشتغلوا بالعلم. لأن الدين شيءٌ والدنيا شيء. وآلة الإصلاح في كل منهما تختلف عن آلة الآخر. فكيف إذا يصحّ أن يُقال إن الإنسانية ستعود كلها إلى القرآن في المستقبل كما يقول الأستاذ. أو أنها ستعود كلها إلى الإنجيل كما يقول رؤساء الدين المسيحي. كلا ثم كلا. إن الإنسانية طُبعت على

(*) أي قاسم أمين.

التنوع والاختلاف. ولا بدَّ من هذا التباين في المعتقدات. وهذه هي المرة الثانية التي نقول فيها ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾. وإذا كان يُرجّى في المستقبل وصول البشر إلى «محجة الكمال» وتأليف «وحدة» لهم فإن هذا الوصول لايكون إلا بالعلم وبوضع الدين جانباً. ونعني بوضع الدين جانباً العمل بفضائله وتغطية ما بقي بستار مقدّس لا يكشفه أحد. ومتى عمل جميع البشر بفضائل أديانهم بإخلاصٍ وتركوا ما بقي فقد صارت الأديان كلها ديناً واحداً وهو: «دين الفضيلة» ـ فمتى ترى الأرض ذلك الزمن السعيد؟ متى يصير البشر إخوة يجمعهم روح الدين بدلاً من أن يفرقهم حَرْفه؟ متى يصل الناس إلى زمن يقرأون فيه كتاباً كهذا الكتاب بضجر وملالة لأنه بمثابة تاريخ قديم لم يبق في الأرض احتياج لموضوعه؟ وإذا افترضنا أن مطبوعات هذا العصر العربية يُلتفت إليها في المستقبل ولا تلقى كلها صبة واحدة في زوايا النسيان ففي أية سنة من السنين المقبلة يقرأ المسلم أو المسيحي في الشرق هذا الكتاب في المستقبل وهو يضحك من اشتغال أبناءِ هذا العصر بأمور صغيرة كهذه الأمور؟ هل ذلك في مائة سنة؟ أم ألف؟ أم ألفين؟ أم ثلاثة؟ أم عشرة؟ أم يُقضى ـ واحرباه ـ على الإنسانية في الأرض بحادث طبيعي دون أن تصل إلى ذلك الزمن السعيد؟

ليس لنا أمل (بعد الله) إلاَّ فيك أيها العلم المقدس والفلسفة المقدسة. ولا رجاءَ إلا فيكِ يا طبيعة الإنسانية. ورجاؤنا في طبيعة الإنسانية أقوى من رجائنا في العلم لأنها الفاعل فيه. ومعنى ذلك

كرم أخلاق عقلاء البشر وقوة إرادتهم ورغبتهم في تحسين شؤونهم. ولذلك نحترم أشد احترام كل عامل يصب قواه كلها في عمله ليُخرج منه أرقى ما يمكنه إخراجه. وكل قائل في إصلاح الأمم ولو كان قوله صحيحاً أو غير صحيح شديداً أو خفيفاً على سامعه.

رد الأستاذ الأخير

أما الرد الأخير فإن الأستاذ عاد فيه إلى الأسباب التي جعلت العلم والفلسفة يقويان على الدين في أوروبا ويثمران المدنية الحاضرة، وهي التي وعد بالكلام عنها في خاتمة رده الثاني في (الصفحة 234) وإليك خلاصة ما قاله فيها.

قال الأستاذ أن هذه الأسباب أربعة:

الأول: تأليف جمعيات لنصرة العلم ومنها جمعيات سرية. فلعل فضيلته يشير بذلك إلى الجمعية الماسونية وغيرها من الجمعيات السياسية.

والثاني: شدة ضغط رجال الدين على العقول ولذلك توقدت نار الغيرة في قلوب طلاب العلوم.

والثالث: الثورة الفرنسوية وغيرها من الثورات.

والرابع: ترك المسيحية.

وقد أراد الأستاذ بهذا الأمر الأخير أن الأوروبيين أخذوا

يتركون دينهم واستشهد على ذلك بعبارة لأحد قسس الإنجيليين (البروتستانت) وهي «إذا كان الدين المسيحي ليس شيئاً سوى الكثلكة المحتاجة إلى الإصلاح (المذهب الروماني) أو الكثلكة التي دخلها الإصلاح بالفعل (المذهب البروتستانتي) فالقرن العشرون (القرن الحاضر) لا يكون مسيحياً أبدياً».

ثم أسهب فضيلته في ذكر الإصلاح الإسلامي والمصلحين حتى وصل إلى رأي المسيو هانوتو في «وجوب معاملة فرنسا لمستعمراتها بالعدل والتساهل واحترام الدين» فعجب من تسمية المسيو هانوتو هذه المبادئ «مبادئ جديدة» واستطرد من ذلك إلى هذا القول «إن الأمة الإنكليزية هي الأمة الوحيدة التي تعرف كيف تحكم من ليس على دينها فهي وحدها الأمة المسيحية التي تقدر التسامح قدره. وإن هذه الخصلة الشريفة أخذتها من المسلمين من زمن الحروب الصليبية». يعني الاكتفاء من الناس بالخضوع للقوانين وإداء ما يُفرض عليهم من الضرائب. وحفظ نظام العدل بينهم بقدر ما تسمح به [الأحوال] به السياسية.

جواب «الجامعة» الأخير

«الجامعة»: هذه خلاصة رد الأستاذ الأخير الذي ختم به ردوده. ونحن نقسم جوابنا في هذا الموضوع إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الأسباب التي ذكرها الأستاذ عن نهضة أوروبا.

الثاني: مسألة ترك الأوروويين الدين وسلطة الرؤساء عندهم.

الثالث: الإقرار بالتساهل لأمة مسيحية واحدةٍ فقط وهي الأمة الإنكليزية.

«أسباب انتصار العلم في أوروبا» ـ أما القول بأن أسباب انتصار العلم في أوروبا على الدين هي الجمعيات السرية والثورات وشدة سلطة رجال الدين فهو قول مردود لأن ما ذكره الأستاذ هو من فروع تلك الأسباب لا من أصولها. وإنما أصلها الكبير «الفصل بين الدنيا والدين» أي الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية. وإذا كانت الجمعيات السرية والثورة الفرنسوية وغير ذلك هي السبب الوحيد في انتصار العلم في أوروبا ونشأة مدنيتها، وقع العرب بين نارين، أي لزمهم واحد من اثنين؛ فإما أن تكون طبيعتهم أضعف من طبيعة الأمم الأوروبية ولذلك لم يقدروا أن يصنعوا صنعها، وإما أنهم كانوا أكثر تشدداً في دينهم من الأوروبيين، ولذلك تعذر حدوث الإصلاح عندهم كما حدث في أوروبا. أما القول الأول فنحن لا نحلله لأنه ظلم لتلك الأمة الباسلة التي لم تقم أمة ابسل ولا أشجع منها تحت السماء. بقي القول الثاني ونحن لا ننقضه وذلك للسبب الذي ذكرناه مئة مرة في هذا الكتاب؛ وهو «الجمع بين السلطة المدنية والدينية». فالاعتراض إذاً ليس على طبيعة هذا الدين أو ذاك بل على «الجمع بين الدنيا والدين». والحقيقة أن إصلاحاً كالإصلاح الذي حدث في أوروبا لا يتمُّ ولا يُثمر إلا بسببين:

الأول: أن يعضده ملك البلاد نفسه ويحميه ويزيل كل عثرة في سبيله.

الثاني: أن ينبغ في الأمة رجال عظام من أصحاب العقول الكبيرة يجهرون بالحقيقة ويحاربون التقليد المضرّ ويُرقّون العلم وينبّهون العقول.

فالملوك العظام والرجال العظام هم السبب الحقيقي في كل ارتقاء في العالم. ولكن كيف يستطيع الملك أن يخرج من الأشياء المألوفة ويترك التقاليد ما دام يجب عليه الدفاع عن الدين قبل كل شيء لأن سلطته المدنية مقرونة بالسلطة الدينية. وكيف يظهر في الأمة رجال عظام جريئون على القول والفعل ما داموا يعرفون أن السلطة الدينية مسلحة بسيف الحكومة لتقطع رأس كل ذي رأي جديد وتستأصل كل خروج عن التقليد؟ وهل يحسب الأستاذ أن الثورة الفرنسوية قد حدثت من نفسها؟ كلا، لأنه يعلم أن كتابات فولتير(*) وروسّو(**) هي التي أضرمت نارها وأثارت غبارها. وكان فولتير يقول ضاحكاً وهو على فراش الموت: إن ابناءنا سيرون بعدنا أموراً عظيمة. فهل كان يمكن أن يقوم عند العرب رجل كفولتير [أو] روسو؟ لقد ذكر الأستاذ أبا العلاء المعري وقال إنه قال بما لم يقل به روسو وفولتير (أي جحود الخالق) وبقي حياً. فنجيب أن أبا العلاء لم يجعل مهنته نشر أفكاره بين الأمم لتقويض عروش السلاطين وإسقاط الجوامع. بل كان في المعرة شيخاً ضعيفاً أعمى لا تأثير له. ومعلوم أن الأمور بمقاصدها

(*) Françoin - mari arouet Valtaire (1694 - 1778).

(**) Jean - Jacques Rousseau (1712 - 1778).

ونتائجها. من هو هذا الشيخ الضعيف الذي يُنكر الله؟ هو أعمى لا يرى النور إذن فهو معذور إذا لم يرَ مصدر الأنوار. وهذا العذر الظريف وحده كافٍ لغض الطرف عنه. وفضلاً عن ذلك فإنه لما شفع أبو العلاء بالمدينة التي ذكرها الأستاذ وقبل الأمير شفاعته فيها (مع كونه جاحداً كما قال) فبماذا شفع لدى الأمير؟ لقد شفع لديه بآية من القرآن الكريم وهي ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ كما ذكر الأستاذ. إذاً فما هذا الجاحد؟ وما هذا الجحود؟ أليس ذلك من أكبر الأدلة على أنه لم يكن جاحداً إلى الحد الذي يُروى عنه أو أنه كان يضطر إلى التظاهر بالدين أحياناً فراراً من الأذى. أما فولتير وروسو فإن شأنهما في ذلك يختلف كل الاختلاف. فإنهما كلاهما يجحدان الوحي جحوداً صريحاً. وقد حاربا العروش والكنيسة محاربة صريحة زعزعت أساسها وأثارت عليها الأفكار في أوروبا كلها. وقد قيل عن فولتير أنه هدم سلطة الكنيسة في زمنه وجعل سلطته مكانها. ومع كل ذلك فإنه وجد حماية وإكراماً عظيماً لدى ملك كملك بروسيا فردريك الكبير وإمبراطورة عظيمة ككاترين الثانية إمبراطورة روسيا. فمن أين يكون في البلاد المقرونة فيها السلطة الدينية بالسلطة المدنية سبيل لحماية الملك رجلاً يهدم عالماً قديماً كفولتير لينشئ مكانه عالماً جديداً. أليست وظيفة الملك في هذه الحالة توجب عليه مقاومته بدلاً من حمايته. وهل يستطيع سلطان العجم وهو أمير المؤمنين وسلطان مراكش وهو أمير المؤمنين وأمير أفغانستان وهو أمير المؤمنين وأمير بُخارى وهو أمير المؤمنين إلخ.. أن يخرجوا

قيد إصبع عن التقليد مساعدةً للداعين مثل فولتير وروسو إلى الإصلاح بالعلم الطبيعي ربِّ المدنية في هذا الزمان ما داموا يرون أن طبيعة هذا العلم تناقض «تقاليد» كل دين على خط مستقيم ولا يزيل هذه المناقضة شيءٌ. وقد سمى الأستاذ هذا الأمر سياسة، والحقيقة أنه مداراة بين العلم والدين. فلا هم يستطيعون أن يعرضوا عن هذا ولا عن ذاك لأنهم يحتاجون إلى الاثنين. ولذلك لا يأخذون منهما إلا نصيباً يسيراً، لأن العلم لا يُعطي نتائجه كلها إذا قُبل كما هو، أي بكل منافعه وكل مضاره التي تحدث عند الصدمة الأولى.

خاتمه الأجوبة

هذا ما رأينا ذكره في هذا الباب. ونحن نعتذر في خاتمته إلى فضيلة الأستاذ لاجترائنا على مواجهة علمه الواسع بهذه الأجوبة. ولولا معرفتنا أن فضيلته من أكثر الناس ميلاً إلى مبادلة الأفكار وحرية القول لضربنا صفحاً عنها. ولكن وثوقنا من ذلك وتحقُّقنا أن هذه المباحثة لا تكمل فوائدها المنتظرة إلا إذا استوفي الكلام في وجهيها الإيجابي والسلبي، أقْنَعَنَا بوجوبها. فأجوبتنا إذاً إنما هي آراء نعرضها على القراء الذين يتتبعون هذا الموضوع ونترك لهم الحكم فيها.

ولقد كتبنا هذه الأجوبة كما يريد الأستاذ أن تُكتب، أي كما كان يكتبها لو كان فضيلته هو المدافع عن رأيه. ونعني بذلك أننا كتبناها بحرية بعيدة عن كل مداراة وكل تحامل. أما المداراة فعلم الأستاذ الواسع في غنًى عنها. وأما التحامل فما هو من شأننا ولا هو مما يؤثر بالأستاذ إذ وُوجِهَ به. وهنا لا يسعنا إلا أن نذكر قولاً

لرصيفتنا المجلة(*) التي تدافع عن الأستاذ وكادت تفوز بإلقاء النُّفار بينه وبين «الجامعة» التي شرّفها بالميل إليها منذ صدورها. فإن هذه الرصيفة الغريبة الأطوار بعد أن أوسعت رصيفتها ورفيقتها «الجامعة» سباباً وشتماً بقلمها ولسانها، عادت تقول في أحد أجزائها الأخيرة أن أحد رجال الدين الإسلامي بعث إلى «الجامعة» برسالة يطعن فيها على الأستاذ ويرد عليه وأن «الجامعة» أعقل من أن تجاريه. فـ«الجامعة» والحق يقال قد ضحكت من ثنائها هذا كما ضحكت من طعنها ذاك. ولكنها أسفت لأن تلك الرصيفة تُنزل في هذه المنزلة أفاضل الأئمة أي الأستاذ وجناب رصيفه المعني. والحق يقال إننا وفي قولها هذا وتسميتها من «تعني» (بالحسود المتعمِّم) وتحاملها على كل عالم مسلم وكل فقيه في الجامع الأزهر إذا خالف ما ينشر فيها، ونسبتها مخالفته هذه إلى حسد الأستاذ لا إلى اعتقاده المبني على اقتناعه ـ كل ذلك يجعلنا بعد الآن نقبل كل ذم صار منها «للجامعة» ونقابله بالابتسام. لأنها إذا كانت تفعل ذلك الفعل بمن يجب عليها لهم الاحترام والرعاية حتى أكبر الأئمة في مصر، فلا تُلام إذا فعلته بمن لا واجب يربطها به غير واجب الأدب البسيط. ولكن ليس كتاباً واحداً ما ورد على «الجامعة» كما ظنت الرصيفة. ولكنه يظهر أنها، أصلحها الله، قد علمت أن أكثر تلك الرسائل العديدة هي بشأنها لا بشأن الأستاذ فقط، ولذلك أخذت تتّقي وتحتمي

(*) هي مجلة «المنار» لصاحبها محمد رشيد رضا.

بالأستاذ هذه المرة أيضاً. فالأستاذ يسامحها ولا شك على هذه الخفة كما سامحها أستاذها الأول العلامة الطرابلسي المفضال الذي كان كأنه علّمها الرماية لترميه، و«الجامعة» تسامحها أيضاً على ما افترت هي به عليها تشبهاً بأهل الفضل. ونرجو أن يكون أستاذها الثاني أحسن حظاً معها من أستاذها الأول. وهذه المسامحة واجبة لأنها خير عقاب لها على تطاولها على غيرها ومحاولتها إلقاء الشقاق بين الأستاذ و«الجامعة». هذا إذا كانت ممن يشعرون بها.

وقد كنا آلينا على نفسنا أن لا نعود إلى ذكر الرصيفة بعد ما كُتب في المقدمة عنها. ولكن هذا الخاطر أبى إلا أن يجري. فكأن بختها أقوى وأغلب لأن ذكرها ملأ مقدمة هذه الصفحات التي ستتداولها كل الأيدي وخاتمتها. فعسى أن يكون في ذلك فائدة لها تشغلها بعد الآن عن رصيفاتها.

فهرس

مقدّمة 5

الشيخ محمد عبده (1849 ـ 1905)

مفتي الديار المصريّة 9

وداع 18

فـرح أنطون(1874 ـ 1922) 19

المناظرة بين فرح أنطون والشيخ محمد عبده 27

1 ـ رد الأستاذ الأول 36

جواب «الجامعة» الأول 51

2 ـ رد الأستاذ الثاني تمهيد «للجامعة» 94

جواب «الجامعة» الثاني 120

3 ـ رد الأستاذ الثالث والرابع والخامس 230

جواب «الجامعة» على ما تقدّم 232

رد الأستاذ الأخير 249
جواب «الجامعة» الأخير 250
خاتمه الأجوبة 255